

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El origen del mal en la apocalíptica judía: evolución, influjos,  
protagonistas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

**Esperanza Macarena García García**

DIRECTOR

**Luis Vegas Montaner**

Madrid  
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES



**EL ORIGEN DEL MAL EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA:  
EVOLUCIÓN, INFLUJOS, PROTAGONISTAS**

TESIS DOCTORAL DE:  
ESPERANZA MACARENA GARCÍA GARCÍA

DIRIGIDA POR:  
LUIS VEGAS MONTANER

Madrid, Septiembre 2018



Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filología

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Programa de doctorado en Ciencias de las Religiones

[RD 99/2011]

Tesis que para obtener el grado de doctor en Ciencias de las Religiones

se presenta bajo el título:

*El origen del mal en la apocalíptica judía:  
evolución, influjos, protagonistas*

Doctoranda: Esperanza Macarena García García

Director de tesis: Dr. Luis Vegas Montaner

Madrid, Septiembre 2018



*A mi abuelo*



*Ciertamente, los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan estos con el tiempo a descubrirlo mejor.*

Jenófanes, frag. B 18





## **AGRADECIMIENTOS**

Mi interés por la literatura apocalíptica judía se remonta a finales del año 2009 cuando, aún como estudiante de la actualmente desaparecida licenciatura en Filología Hebrea, decidí tomar como asignatura optativa un curso semestral del mismo nombre impartido por el Dr. Luis Vegas Montaner. Sus clases me abrieron un nuevo mundo lleno de ángeles y espíritus malignos, mesías y juicios divinos, del que nunca pude escapar. La pasión con la que explicaba sus lecciones me hizo descubrir la que, con el paso de los años, se convertiría en mi área de investigación. No podría comenzar este estudio sin antes mostrarle mi más sincero agradecimiento, no sólo por haber accedido a ser el director de esta tesis, sino, ante todo, por su labor como profesor y como persona. Sin su constante guía y apoyo, la realización de este proyecto difícilmente habría sido posible.

La presente tesis doctoral nace de un breve trabajo que realicé para una de mis asignaturas del máster en Ciencias de las Religiones allá por los comienzos del año 2013 (cómo no, bajo la atenta mirada del Dr. Vegas). La tarea era sencilla: una descripción de las distintas interpretaciones sobre el origen del mal en la apocalíptica judía. En apenas diez páginas, condensé algunas referencias apócrifas a la caída de los ángeles, el relato de Adán y Eva, la inclinación del hombre y el dualismo de Qumrán. Sin embargo, mi curiosidad, no se dio por satisfecha. Decidida a ir más allá, me embarqué en la peligrosa aventura del doctorado. Tras un largo y arduo camino, este periplo llega a su fin, y no son pocas las personas que me han ayudado a llegar a buen puerto:

Gracias a los miembros del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones y a la Dra. Julia Mendoza Tuñón por su amabilidad y paciencia para resolver todas mis dudas.

Gracias también al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte por haberme seleccionado para su Programa de Formación del Profesorado (FPU), dándome la oportunidad de trabajar a tiempo completo en esta tesis y formar parte como investigadora en formación del departamento que me vio crecer.

Gracias a todos los miembros del antiguo departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid (actualmente englobado en el

departamento de Lingüística, Estudios Árabes, Hebreos y de Asia Oriental), que siempre mantuvieron sus puertas abiertas a los alumnos. En especial, a su director, el Dr. Francisco Javier Fernández Vallina, que se paraba a darme ánimos cada vez que me encontraba por los pasillos; a la Dra. Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa y a la Dra. Amparo Alba Cecilia, quienes me dieron la oportunidad de colaborar en sus clases y de desarrollar mi vocación docente; y a Dña. María Victoria de Vicente Villar (“Vicky”), el pilar del departamento, que sufrió todos mis desastres de papeleo sin una sola queja.

Si bien la Universidad Complutense ha sido siempre mi casa, en el transcurso de esta investigación he podido disfrutar de dos estancias breves en el extranjero que, sin duda alguna, han contribuido enormemente en la elaboración de esta tesis. Gracias al Dr. James K. Aitken, Reader in Hebrew and Early Jewish Studies en la Universidad de Cambridge (Reino Unido), y al Dr. John J. Collins, Holmes Professor of Old Testament Criticism and Interpretation en la Universidad de Yale (Estados Unidos), quienes me acogieron como a una más y me hicieron sentir un poquito menos extraña tan lejos de mi hogar.

Y, finalmente, gracias a mi familia y amigos, quienes soportaron mis nervios y cambios de humor, y celebraron conmigo cada avance. Mamá, papá: todo el mérito es vuestro.

## ÍNDICE

Resumen/Abstract .....	1
Introducción: la apocalíptica judía y el problema del mal .....	6
1. El origen celeste del mal: la tradición de los ángeles caídos .....	21
1.1. Desde los inicios de la apocalíptica judía: <i>I Enoc</i> .....	21
1.1.1. Enoc, viajero celeste .....	23
1.1.2. Estructura y datación de <i>I Enoc</i> .....	27
1.2. El <i>Libro de los Vigilantes</i> y la caída de los ángeles .....	31
1.2.1. Introducción ( <i>I En</i> 1-5) .....	31
1.2.2. La caída de los Vigilantes ( <i>I En</i> 6-11) .....	33
1.2.3. El castigo de los transgresores ( <i>I En</i> 12-16) .....	41
1.2.4. Los viajes de Enoc ( <i>I En</i> 17-36) .....	44
1.3. ¿Etiología o alegoría? La función del <i>Libro de los Vigilantes</i> .....	49
1.4. La construcción del mito: herencia bíblica e influencias externas .....	54
1.4.1. El <i>Libro de los Vigilantes</i> y Gén 6,1-4: una relación a debate .....	55
1.4.2. El motivo de la rebelión celestial .....	66
1.4.3. Mal y conocimiento a la luz de la mitología griega .....	73
1.5. La recepción del mito de los Vigilantes .....	92
1.5.1. Los Vigilantes en otras obras de <i>I Enoc</i> .....	92
1.5.2. Perdurando en el tiempo: el <i>Ciclo de Enoc</i> .....	99
1.5.3. Más allá del ciclo enóquico .....	112
2. Del cielo a la tierra: el relato adánico y la responsabilidad humana .....	118
2.1. Génesis 3: ¿Una etiología del mal? .....	119
2.2. Entre el pecado de Adán y la transgresión angélica .....	128
2.2.1. El relato del Edén en el <i>Libro de los Vigilantes</i> .....	129

2.2.2. La relectura de <i>Jubileos</i> : hombres, custodios y espíritus malignos ....	131
2.2.3. Las primeras aguas negras de <i>2 Baruc</i> .....	153
2.3. Un paso más allá: la mediación de Satán en la caída de Adán .....	157
2.3.1. La caída de Adán en el <i>Libro de las Parábolas</i> y <i>2 Enoc</i> .....	158
2.3.2. El árbol de la vid: <i>3 Baruc</i> y <i>Apocalipsis de Abraham</i> .....	160
2.3.3. La envidia del diablo en <i>Vida de Adán y Eva</i> .....	167
2.4. Enfatizando la responsabilidad humana: la noción de inclinación .....	175
2.4.1. Una perspectiva sapiencial: el mal según Ben Sira .....	176
2.4.2. El pecado de Adán y el corazón maligno en <i>4 Esdras</i> .....	187
2.5. Del margen al protagonismo: la responsabilidad del elemento femenino .	197
2.6. La figura de Satán: de siervo divino a origen del mal .....	206
3. Hacia una concepción dualista: el origen del mal en Qumrán .....	223
3.1. La comunidad de Qumrán y sus textos .....	223
3.2. Las interpretaciones del mal en los manuscritos del mar Muerto .....	228
3.2.1. <i>1 Enoc</i> y el mito de los vigilantes .....	228
3.2.2. <i>Jubileos</i> , Mastema y Belial .....	232
3.2.3. Ben Sira y la responsabilidad humana .....	234
3.3. Una propuesta propia: los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas .	238
3.3.1. El <i>Tratado de los dos espíritus</i> .....	238
3.3.2. Ecos de la literatura del Segundo Templo .....	244
3.3.3. Debatiendo la influencia del dualismo iranio .....	250
3.3.4. El <i>Tratado de los dos espíritus</i> a la luz del helenismo .....	256
3.4. El <i>Tratado de los dos espíritus</i> y la ideología de Qumrán .....	259
3.4.1. La concepción dualista en otros textos de la comunidad .....	259
3.4.2. Un caso especial: el <i>Documento de Damasco</i> .....	264
3.4.3. El <i>Tratado de los dos espíritus</i> dentro de la <i>Regla de la Comunidad</i> . 267	

Conclusiones/Conclusions .....	270
Bibliografía .....	289
Listado de abreviaturas .....	320

## **RESUMEN/ABSTRACT**

### **EL ORIGEN DEL MAL EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA: EVOLUCIÓN, INFLUJOS, PROTAGONISTAS**

El judaísmo apocalíptico es uno de los fenómenos ideológicos y literarios que mayor interés ha suscitado entre los investigadores del período del Segundo Templo. Caracterizado por una concepción dualista del universo a todos sus niveles y la creencia en un más allá, las obras relacionadas con esta corriente proporcionan al lector diferentes consideraciones acerca del cosmos, el hombre y su historia en las que destaca el desarrollo de una nueva perspectiva escatológica. Tomando como base la teoría de la retribución bíblica, los autores apocalípticos dan un paso más allá, posponiendo el premio y castigo divino a las acciones de los hombres a una vida futura. De este modo, eliminan las posibles contradicciones a las que la teodicea tradicional se enfrenta, como la famosa figura del justo sufriente. Sin embargo, una cuestión queda aún sin respuesta: ¿por qué existe el mal en el mundo? Esta problemática, apenas presente en la tradición de la Biblia hebrea, hallará de la mano de la apocalíptica judía una gran variedad de interpretaciones en las que ángeles, satanes y hombres se erigen como corruptores de la perfecta creación de Dios.

Si bien las consideraciones acerca del origen del mal en la apocalíptica judía ya han sido tratadas por diversos investigadores, lo cierto es que pocos son los estudios monográficos que abordan esta cuestión de manera global y profunda. A partir de un riguroso análisis de las fuentes apócrifas y qumránicas que toman en consideración los orígenes del mal en el mundo, la presente tesis doctoral presenta una visión actualizada de los diferentes relatos relacionados con esta problemática. Bajo una perspectiva fundamentalmente diacrónica y comparativa, el principal objetivo de esta investigación es ofrecer una clara descripción ideológica y literaria de las diferentes interpretaciones apocalípticas en la que se precisen los posibles antecedentes bíblicos de cada una de ellas, las influencias externas recibidas a tenor del contexto helenístico en que se desarrollan, su diálogo con otras corrientes judías de la época y su evolución a lo largo de los siglos, con un especial interés en los protagonistas específicos de las obras abordadas como agentes introductores del mal.

La primera de las interpretaciones analizadas en el transcurso de esta tesis doctoral corresponde a la tradición de los ángeles caídos. Recogida por vez primera por escrito en el *Libro de los Vigilantes* de *1 Enoc* (1 En 1-36), identifica el descenso de estos seres angélicos a la tierra como causa primera de la introducción del mal en el mundo. A través de motivos bien conocidos tanto por la tradición bíblica como por las mitologías de su entorno – como la rebelión celestial, la revelación de conocimientos ocultos o la existencia de gigantes – este relato etiológico se constituye como una de las tradiciones apocalípticas más influyentes de su tiempo al presentar un origen celeste del mal que escapa a los planes divinos.

En contraste, el origen terrestre del mal queda representado por las referencias apocalípticas al conocido relato bíblico de Adán y Eva. Tomado no sólo como etiología al mal, sino también como ejemplo paradigmático de la reacción divina a las erróneas decisiones humanas, su evolución a lo largo de obras tan dispares como *Jubileos*, *Apocalipsis de Abraham*, *2 y 3 Baruc*, *4 Esdras* o *Vida de Adán y Eva* muestra interesantes variantes que reflejan la amplia diversidad ideológica de la época. Mientras que una parte de los relatos apuesta por un énfasis en la responsabilidad humana – ya sea subrayando el papel de la mujer en el episodio edénico o aludiendo a una inclinación al mal como parte de la naturaleza del hombre – una segunda línea de desarrollo prefiere retomar el motivo del agente maligno sobrenatural, identificando el personaje de la serpiente del paraíso con una figura satánica.

Por último, los manuscritos del mar Muerto no sólo atestiguan el conocimiento de estas dos grandes variantes etiológicas en la comunidad de Qumrán, sino que también recogen la original propuesta de este grupo sectario en el *Tratado de los dos espíritus* incluido dentro de la *Regla de la Comunidad* (1QS 3,13-4,26). Caracterizado por una visión dualista de la realidad muy cercana al pensamiento iranio, propone una oposición entre bien y mal a tres niveles: cósmico (en cuanto a la acción de potencias celestiales enfrentadas), ético (en cuanto a la distinción entre hombres justos e impíos) y antropológico (en cuanto a la posesión de diferentes espíritus dentro del corazón del hombre). Un planteamiento que deja su impronta en las obras de carácter más determinista de la comunidad pero que choca, al mismo tiempo, con aquellos documentos centrados en la teología del pacto.

A tenor de un estudio detallado de estas tres líneas de desarrollo, se concluye que las diferentes interpretaciones apocalípticas del origen del mal manifiestan una compleja



composición en la que tanto la tradición judía como las influencias de su entorno helenístico juegan un papel fundamental en la construcción de nuevas maneras de entender el mundo. La amplia gama de variantes que estas tres propuestas presentan a lo largo del tiempo evidencia que su evolución no responde a una única línea de pensamiento. Diferentes interpretaciones coexisten en un mismo rango de tiempo, oponiéndose unas frente a otras, negándose, pero también combinándose y creando nuevas aproximaciones donde las fronteras entre el origen celeste y terrestre del mal se derriban. Un panorama que no hace sino responder a la rica diversidad que el judaísmo presenta en torno al período del Segundo Templo.

### **THE ORIGIN OF EVIL IN JEWISH APOCALYPTICISM: EVOLUTION, INFLUENCES, PROTAGONISTS**

The Jewish apocalyptic tradition is one of the ideological and literary events that has generated more interest among the researchers of the Second Temple period. It is characterised by a dualistic conception of the universe in all its levels and the belief in the afterworld, and the writings related to this current provide the reader with different ideas about cosmos, men and their history, in which the development of a new eschatological perspective is the main point. Taking the biblical doctrine of reward and punishment as their starting point, the apocalyptic authors go a step beyond, delaying the divine response to human acts until a future life. This way, they erase the potential contradictions surrounded by the traditional theodicy, like the popular figure of the suffering servant. However, there is still an unanswered question: why does evil exist? This problem, barely present in the Hebrew Bible tradition, will find in Jewish apocalyptic tradition several interpretations in which angels, satans and men emerge as the perverters of God's perfect creation.

Even though the conceptions about the origins of evil in the Jewish apocalyptic tradition have already been addressed by several researchers, there are few monographical studies that handle this issue in a complete and comprehensive way. Starting from an exhaustive analysis of the apocryphal and Qumranic sources that take into consideration the origins of evil in the world, the current Ph.D. dissertation introduces an updated view of the different writings related with these problems. Under a mainly diachronic and comparative perspective, the aim of this research is to provide a clear ideological and literary description of the different apocalyptic interpretations in

order to specify the following: the possible biblical precedents for each of them, the external influences in the Hellenistic context in which they develop, the dialogue with other Jewish currents at the time, and the evolution of each interpretation throughout centuries, focusing specially on each of the main characters of the referred works as the bringers of evil.

The first of the interpretations addressed in this work corresponds to the Fallen Angels. This tradition appears in writing for the first time in the *Book of the Watchers*, *1 Enoch* (1 En 1-36), and identifies the descent of these angelical creatures to Earth as the first cause for which evil was brought into the world. By means of other well-known motifs in the biblical tradition as in the contemporaneous mythologies – such as the celestial rebellion, the disclosing of hidden knowledge, or the existence of giants – this aetiological story stands as one of the most influential apocalyptic traditions of that time, advocating for a celestial origin of evil which escaped God's plans.

On the other hand, the earthly origin of evil is represented by the apocalyptic references to the popular biblical story of Adam and Eve. Taken not just as the aetiological reason for evil, but also as a paradigmatic example of the divine reaction to wrong human decisions, its evolution in works so diverse as *Jubilees*, *Apocalypse of Abraham*, *2 and 3 Baruch*, *4 Ezra*, or *Life of Adam and Eve* shows interesting variations, which prove the broad ideological diversity in that era. Whilst some of the stories emphasise the human responsibility – be it underlining the role of the woman in the passage in Eden, be it hinting at a tendency to evil as part of human nature – a second developmental line argues in favour of blaming a supernatural evil agent, by identifying the snake with a satanic figure.

Lastly, the Dead Sea Scrolls are witness not only to the knowledge of these two large aetiological branches in the community of Qumran, but also to the original proposal of this sectarian group found in the *Two Spirits Treatise*, part of the *Community Rule* (1QS 3,13-4,26). Characterised by a dualistic worldview very close to the Iranian thought, this *Treatise* does not locate the origins of evil in a specific moment in history. It rather suggests an opposition between good and evil on three different levels: cosmic (regarding confronted celestial powers), ethical (regarding the distinction between righteous and impious), and anthropological (regarding the various spirits that inhabit a man's heart). This approach marks other more deterministic works of the

community, whilst clashing, at the same time, with those documents focused on the Covenant theology.

On the basis of on a detailed study of these three developmental lines, it can be concluded that the different apocalyptic interpretations of the origins of evil show a very complex composition, in which both the Jewish tradition as well as other Hellenistic influences play a crucial role in giving way to new ways of understanding the world. The broad range of variation which these three approaches show throughout time proves that their evolution does not respond to a single school of thought. There are different interpretations coexisting in the same period, opposing and refuting others; whilst also intertwining and creating new approaches where the boundaries between the heavenly and the earthly origins of evil blur. This scenario does no more but respond to the rich diversity in Judaism in the Second Temple period.

## **INTRODUCCIÓN:**

### **LA APOCALÍPTICA JUDÍA Y EL PROBLEMA DEL MAL**

¿De dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿quiénes somos?

Desde la antigüedad, el ser humano se ha caracterizado por su búsqueda incansable de las respuestas ocultas a los grandes interrogantes de la vida. Los relatos de creación nacen con tal objetivo: ofrecer a los fieles una estructuración de su universo que ordene sus elementos y dote de sentido la existencia del hombre ante la inmensidad de lo desconocido. Los primeros capítulos de Génesis otorgan al pueblo judío tal contextualización, afirmando que todos los elementos de la creación responden a la actividad del Dios único, arquetipo de la bondad y la perfección. No obstante, y a diferencia de los sistemas politeístas, una pregunta queda inexorablemente en el aire: ¿de dónde procede el mal? Si Dios es el origen de todo, ¿lo es también de las calamidades que asedian el mundo? ¿Es el responsable de hambrunas, sequías e inundaciones? ¿Y de las malas acciones del hombre, aquella criatura creada “a su imagen y semejanza”? La buena voluntad de Dios en su creación choca con la experiencia diaria del mal en todas sus variantes, una contradicción que ha sido explorada durante siglos desde los más diversos ángulos y, aún en la actualidad, da lugar a una gran variedad de respuestas. La presente tesis doctoral se centrará en el estudio de las diferentes propuestas proporcionadas a este respecto por una corriente específica del período del Segundo Templo:<sup>1</sup> la apocalíptica judía.

Datada entre el s. III a.e.c.<sup>2</sup> y principios del s. II e.c.,<sup>3</sup> la apocalíptica judía se caracteriza por ser un fenómeno ideológico y literario que muestra una gran influencia

---

<sup>1</sup> Cuya datación se establece entre el año 538 a.e.c. con el edicto de Ciro, que permite el regreso de los exiliados y la reconstrucción del Templo de Salomón, y el año 70 e.c., en que el Templo de Jerusalén es destruido por Tito en medio de la Gran Revuelta Judía o Primera Guerra Judeo-Romana (66-73 e.c.).

<sup>2</sup> O s. II a.e.c. en la mayoría de las introducciones. No obstante, tal y como se verá en el primer bloque de esta investigación, tanto el *Libro de Astronomía* como el *Libro de los Vigilantes* contenidos en *1 Enoc* son generalmente datados en la actualidad en el s. III a.e.c., lo que permite retrotraer consecuentemente esta fecha de inicio.

<sup>3</sup> En opinión de Sacchi, este período podría dividirse en cuatro etapas consecutivas: una primera fase de la apocalíptica desde sus comienzos al año 200 a.e.c. (con obras como el *Libro de Astronomía* y el *Libro de los Vigilantes*, además de un posible *Libro de Noé*), una segunda fase desde el 200 al 100 a.e.c. (el *Libro de los Sueños*, Daniel), una tercera fase entre el año 100 a.e.c. y el 50 e.c. (la *Epístola de Enoc*, el *Testamento de los Doce Patriarcas* o el *Libro de las Parábolas*) y una última fase del año 50 al 120 de nuestra era (2 *Baruc*, 4 *Esdras*). Aunque aquí concluye el núcleo creativo de la literatura apocalíptica judía, lo cierto es que podría rastrearse su influencia a lo largo del gnosticismo y otras corrientes medievales. De hecho, sigue viva en algunos movimientos de la actualidad (Sacchi, 1990: 110-113; vid.

del helenismo.<sup>4</sup> La conquista de Jerusalén por parte de Alejandro Magno en el año 332 a.e.c. no supuso un gran cambio en la vida de los judíos de la zona, que apenas remarcaron el suceso (Sacchi, 2004: 175). No obstante, a lo largo de su reinado – y, tras su muerte, los de Ptolomeos y Seléucidas<sup>5</sup> – el judaísmo va a verse progresivamente envuelto en un ambiente de carácter marcadamente multicultural.<sup>6</sup> Así pues, el helenismo se entiende no sólo como la influencia griega (o helénica) que podría deducirse en una primera aproximación al término, sino – a tenor del *continuum* cultural existente desde el Mediterráneo hasta Oriente Medio, que posibilita un permanente flujo de ideas y de contactos culturales entre los pueblos – como una mezcla sincrética de tradiciones griegas y orientales, especialmente persas (vid. Collins, 2005: 21-22). Gracias a la influencia helenística, se popularizarán en el judaísmo nociones como el dualismo, la creencia en el más allá, la angelología y la demonología, fundamentales para la formación de la apocalíptica.

El contexto histórico es fundamental para comprender cómo y por qué la apocalíptica se desarrolla justamente en este período. La influencia del helenismo a todos los niveles (político, ideológico, cultural) va ganando terreno a lo largo del s. III a.e.c. y es claramente palpable en la primera mitad del s. II a.e.c., como ejemplifica la construcción de un gimnasio en Jerusalén:

---

Collins, 2014b: 9-13 y los capítulos correspondientes a la quinta parte del mismo volumen para una discusión más amplia de los movimientos apocalípticos contemporáneos).

<sup>4</sup> El hecho de que esta investigación apueste por el gran papel que las influencias externas tuvieron en el desarrollo de la apocalíptica judía no implica en modo alguno negar sus antecedentes bíblicos. Como obra judía, sería impensable que un apocalipsis cortara del todo con su tradición anterior. Por el contrario, se alimenta de ella, desarrollando su escatología y su concepción del mal apoyada por el cúmulo de nuevas ideas que supone la expansión del helenismo por oriente. De hecho, el punto de partida de las narraciones apocalípticas son los mismos personajes y relatos que se encuentran en la Biblia, eso sí, modificados y/o ampliados en virtud del mensaje que pretenda transmitir el autor.

<sup>5</sup> Años después de la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.e.c., su imperio se divide entre sus sucesores: Ptolomeo se convierte en gobernante de Egipto; Demetrio (de la dinastía Antigónida), en monarca de Macedonia; Seleuco domina Mesopotamia y Siria, expandiéndose por toda Asia; y, finalmente, Lisímaco gobierna en Tracia y Asia Menor. La zona de Palestina queda en un primer momento bajo el mando de los Ptolomeos. Sin embargo, alrededor del año 200 a.e.c., como consecuencia de la batalla de Panio, cambia de manos y entra a formar parte del territorio de los Seléucidas (vid. García García, 2015: 7-8).

<sup>6</sup> Si bien la helenización de la cultura judía es claramente rastreable en la diáspora (como muestran, p. ej., los escritos de Filón de Alejandría), no todos los investigadores están a favor de un amplio grado de helenización en Tierra Santa durante la época del Segundo Templo. Es cierto que esta influencia es mucho mayor en aquellas comunidades que viven alejadas del núcleo del judaísmo y han de mantener una buena convivencia con los gentiles para favorecer su continuidad. No obstante, también en Palestina puede observarse una importante helenización a nivel cultural de la élite (que acude al gimnasio y al teatro, y aprende lengua griega), así como la defensa por parte de fariseos y esenios de nuevas nociones religiosas (como la creencia en el más allá o la resurrección) que derivan de esta influencia (vid. García García, 2015).

Por aquellos días surgieron en Israel hombres transgresores de la Ley, que sedujeron a muchos, diciendo: “Vamos a hacer un pacto con los gentiles que nos rodean, porque desde que nos separamos de ellos nos han sobrevenido muchas desgracias”. La propuesta pareció buena a sus ojos, y algunos del pueblo se llenaron de ardor y acudieron al rey, que les dio autorización para practicar las costumbres de los gentiles. Construyeron un gimnasio en Jerusalén, según las tradiciones de los gentiles, se rehicieron los prepucios, se apartaron de la alianza santa, se unieron con los gentiles y se vendieron para obrar el mal.<sup>7</sup>

Como puede derivarse de esta cita, no todos los judíos reaccionaron del mismo modo ante las influencias extranjeras: raramente se observa una única respuesta en este choque cultural.<sup>8</sup> A pesar del rechazo a aceptar las costumbres griegas por parte de la población, lo cierto es que los judíos gozaron de estabilidad y de una vida cómoda hasta la llegada al poder de Antíoco IV Epífanes en el año 175 a.e.c. Gracias al edicto de Ciro (538 a.e.c.), los judíos habían tenido libertad para mantener su fe y sus prácticas religiosas durante la época persa, medida que copiaron tanto Ptolomeos como Seléucidas. Sin embargo, poco después de alzarse con el poder en el año 167 a.e.c., Antíoco IV impondrá la religión griega en todos sus territorios<sup>9</sup> y profanará el Templo de Jerusalén.<sup>10</sup> Ante tales afrentas, se produce un levantamiento de la población: la Rebelión Macabea. No hay texto apocalíptico posterior a esta fecha que no haga referencia a las viles acciones de este monarca y la lucha encarnizada del pueblo hasta conseguir la victoria y la independencia en el año 142 a.e.c.<sup>11</sup> No obstante, la recién inaugurada dinastía de los Hasmoneos continuará estando en cierta medida en manos de los Seléucidas, que permiten el establecimiento de una monarquía judía para pacificar la zona y acabar con una larga guerra de guerrillas que no los beneficiaba. Así pues, aunque la dinastía hasmonea tenga sus raíces en la Rebelión Macabea esto no implica que no pueda obtener cierto grado de helenización con el objetivo de asegurar su futuro y el de sus súbditos (vid. García García, 2015: 9-20).

---

<sup>7</sup> 1 Mac 1,11-15 (cf. 2 Mac 4,12-14). A menos que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas de esta investigación remiten a la traducción española de Cantera Burgos e Iglesias González (2003<sup>3</sup>).

<sup>8</sup> Acerca de la división socio-religiosa del judaísmo de la época, vid. García García (2013).

<sup>9</sup> De este modo, quedaba castigada con pena de muerte cualquier manifestación de la fe judía, como la posesión de textos religiosos, la circuncisión de los varones o el cumplimiento de las leyes de pureza alimenticias, dificultando gravemente la vida diaria de los fieles (cf. 1 Mac 1,41-64).

<sup>10</sup> Introduciendo el culto a las divinidades paganas y dedicándolo a Zeus Olímpico (cf. 2 Mac 6,2).

<sup>11</sup> Las referencias a los principales hitos y conflictos de la época del Segundo Templo por parte de la literatura apocalíptica – generalmente mediante descripciones simbólicas – son de vital importancia, puesto que ayudan a establecer la fecha *post quem* de los textos.

A pesar de lo que pudiera imaginarse, el cambio de potencia dominante con la entrada de Pompeyo en Jerusalén en el año 63 a.e.c. no afecta sustancialmente al influjo helenístico aquí defendido. Los romanos adoptarán en gran medida la cultura imperante en la zona, manteniéndose el griego como lengua de prestigio en el ámbito oriental. El reinado de Herodes el Grande (42-4 a.e.c.) podría señalarse como el culmen de la helenización. Responsable de los trabajos del Templo, pero también de la construcción de teatros, hipódromos y templos dedicados a personalidades romanas, su gobierno chocó en numerosas ocasiones con la opinión pública, que no gustaba de un monarca tan abiertamente cercano a la potencia extranjera (vid. García García, 2015: 20-28). Su muerte supuso el inicio de una crispación creciente en la población, que, harta de los abusos de los sucesivos procuradores romanos contra el pueblo, se levanta una vez más en busca de la independencia. Se trata de la Gran Revuelta Judía o Primera Guerra Judeo-Romana (66-73 e.c.). En esta ocasión, el pueblo judío no correrá la misma suerte y se enfrentará a una estrepitosa derrota. Sin embargo, el acontecimiento fundamental de esta época es la pérdida del Segundo Templo, destruido en el año 70 e.c. como consecuencia de la guerra (García García, 2015: 28-32). Supone un auténtico shock para la población, que ve cómo el mayor horror de su historia – la pérdida del Primer Templo a manos de Nabucodonosor II en el año 587 a.e.c. – vuelve a repetirse. Las últimas obras de la apocalíptica relatan la desesperación de la población en los años posteriores, privada de su santuario y sus rituales, ofreciendo consuelo a un pueblo judío que nunca volverá a ser el mismo.

De este breve contexto histórico puede concluirse que la apocalíptica judía se desarrolla en un período histórico de gran agitación, cuyos conflictos políticos y militares marcarán en gran medida las preocupaciones de los textos, que buscan respuestas a la caótica vida del hombre en la tierra. Su nombre proviene del vocablo griego Ἀποκάλυψις (“apocalipsis”, “revelación”), que da título al último de los libros del Nuevo Testamento: el Apocalipsis de San Juan. Siguiendo el significado primario de este término, las obras catalogadas bajo la etiqueta “apocalíptica” podrían identificarse como revelaciones hechas a la humanidad – ya sea directamente por Dios o a través de sus intermediarios, los ángeles – de conocimientos ocultos, especialmente de secretos celestiales (Vegas Montaner, 2007: 210-211). Se trata, sin embargo, de una denominación reciente, difundida por los investigadores alemanes de inicios del s. XIX en referencia a una serie de escritos similares al citado libro del Nuevo Testamento,

hubieran sido denominados en la antigüedad como apocalipsis o no.<sup>12</sup> La mayor parte de las obras abordadas a lo largo de este trabajo – a excepción notable de Daniel y el Apocalipsis de San Juan – son consideradas como apócrifas para el judaísmo y el cristianismo, quedando al margen de sus cánones bíblicos.<sup>13</sup> No obstante, esto no quiere decir que no tuvieran una notable difusión ni en su época ni posteriormente. Si bien la destrucción del Segundo Templo y el auge del rabinismo frenaron una posible expansión de la apocalíptica en el judaísmo, el creciente cristianismo iba a encontrar entre sus páginas revelaciones de gran interés. De este modo, la mayor parte de la apocalíptica judía se transmitió siglo tras siglo de la mano de la Iglesia, traduciendo las obras a sus propios idiomas vehiculares: etiópico, eslavo, siríaco, griego, latín...<sup>14</sup> De especial interés<sup>15</sup> fueron para la rama oriental del cristianismo, de modo que, en

---

<sup>12</sup> En concreto, fue Gottfried Christian Friedrich Lücke quien, en 1832, vislumbró por primera vez la posibilidad de utilizar el calificativo “apocalíptico” en referencia a un tipo de escritos en su introducción al Apocalipsis de San Juan, agrupando obras tales como Daniel, *1 Enoc*, *4 Esdras* y los *Oráculos sibilinos* para reconstruir el contexto literario del apocalipsis cristiano. Sin embargo, no hay constatación de ningún manuscrito donde se introduzca a una obra específicamente como “apocalipsis” antes de la aparición del cristianismo. El Apocalipsis de San Juan será el primero en utilizar esta etiqueta, seguido poco después por las obras 2 y 3 *Baruc* (Collins, 1984: 3; 1998<sup>2</sup>: 2-3; 2014b:1).

<sup>13</sup> “Apócrifo” (del griego ἀπόκρυφος, “oculto”) hace referencia a todas aquellas obras religiosas pretendidamente inspiradas que datan alrededor de los ss. III a.e.c. y II e.c. que no entraron a formar parte del canon bíblico. Su uso puede suscitar un pequeño problema terminológico, pues si comparamos los cánones de la Biblia hebrea, católica y protestante, salta a la vista que no comparten una misma división. La Biblia hebrea sigue el llamado canon palestinense, diferenciando entre libros canónicos (los que entran a formar parte del *Tanakh*) y libros apócrifos o extracanonicos, ספרים חיצוניים (*s'farim ḥiṣonim*, los que no). Ahora bien, con la redacción del Nuevo Testamento, la Biblia se amplía para los cristianos. En lugar de tomar su Antiguo Testamento del hebreo, esta religión tomará como base el llamado canon alejandrino, aquel seguido por la Septuaginta (LXX) en su traducción al griego de la Biblia, y perpetuado por traducciones latinas posteriores. Este canon alejandrino tiene un corpus mayor, incluyendo además de los libros canónicos de la Biblia hebrea, una serie de libros que no aparecen en ésta: los deuterocanónicos (Tobit, Judit, suplementos griegos a Ester, Sabiduría, Eclesiástico – también llamado Sabiduría de Jesús hijo de Sira o, simplemente, Ben Sira –, Baruc, Carta de Jeremías, adiciones griegas a Daniel, 1 y 2 Macabeos). Así pues, su división de los textos religiosos será triple: canónicos, deuterocanónicos y apócrifos. Sin embargo, cuando surge el protestantismo e inicia un proceso de vuelta a “lo original”, a los textos semíticos, va a denominar a los libros deuterocanónicos como apócrifos y a los que son apócrifos para los católicos, como pseudoepigráficos. Si bien es cierto que el recurso de la pseudoepigrafía es bastante frecuente en este tipo de escritos (sobre todo en la apocalíptica: vid. *infra*), también es común a otras muchas obras, como ejemplifican los Salmos atribuidos a David o la Torah a Moisés. Además, muchos de estos libros eran anónimos en un primer momento. En esta investigación, se ha preferido utilizar los términos deuterocanónico y apócrifo de la tradición católica no por cuestiones religiosas sino, más bien, prácticas: la denominación protestante, podría inducir a error al lector español (país tradicionalmente de mayoría católica) al intentar localizar un libro apócrifo o deuterocanónico en las fuentes, mientras que la división canónico-apócrifo/extracanonico del judaísmo no establece diferencia alguna entre los dos grupos (vid. Díez Macho, 1984: 27-30).

<sup>14</sup> No es sólo el caso de la apocalíptica: la Rebelión Macabea es conocida, más que por las fuentes rabínicas, por la conservación en griego de los deuterocanónicos 1 y 2 Macabeos; la Gran Revuelta Judía, a la conservación de los escritos griegos de Flavio Josefo por los cristianos; y la existencia de un judaísmo helenístico con gran influencia de la filosofía griega, a la transmisión de las obras de Filón de Alejandría (Stone, 2011: 18-19).

<sup>15</sup> Quizá sea esta la clave: el interés o no de conservar ciertas obras. Como bien indica Michael E. Stone, la selección de materiales de esta época del Segundo Templo que tanto judaísmo como cristianismo han



occidente, tan sólo se preservaron de manera continua un número reducido de estas obras (como, p. ej., *4 Esdras*). Aunque los libros de *Jubileos* y *1 Enoc* son conocidos por la comunidad académica desde los ss. XVII y XVIII respectivamente, los estudios de apocalíptica no comenzaron a tomar realmente forma hasta el s. XIX, gracias precisamente a la publicación del texto etiópico de esta última obra por Richard Laurence en 1821 (vid. Laurence, 1821; Collins, 1997a: 2; Stone, 2011: 17). Durante este siglo y el siguiente, el número de apócrifos disponibles va creciendo, así como las publicaciones referidas a ellos. El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto en 1947 supuso un punto de inflexión en este ámbito, al añadirse a esta colección una serie de escritos de época helenística que mostraban variantes a los textos bíblicos y apócrifos conocidos, a la vez que incorporaban documentos inéditos. Este increíble e inesperado aumento de fuentes disponibles relacionadas con la apocalíptica judía explica fácilmente por qué la segunda mitad del s. XX y los inicios del s. XXI han sido tan prolíficos en cuanto a investigaciones académicas se refiere. La gran cantidad de publicaciones existentes constituye, por sí misma, una prueba del enorme interés científico que suscita este campo, que no ha dejado de crecer.

Ahora bien, uno podría preguntarse qué es lo que hace a la apocalíptica judía tan interesante más allá de la conservación de algunas de sus obras, qué es lo que tiene de especial. Para ello, lo primero que hay que entender es que se trata de un fenómeno complejo. Si bien la etiqueta “apocalíptica” ha sido utilizada desde el s. XIX para englobar a todos aquellos escritos semejantes al Apocalipsis de San Juan, lo cierto es que se trata de una relación casi intuitiva, una percepción de ciertas semejanzas en estilo y contenido que no siempre coinciden en todas las obras comparadas, lo que dificulta en gran medida establecer qué es la apocalíptica con exactitud (vid. Sacchi, 1990: 39). Por ello, se ha establecido un largo debate en el seno académico en busca de una definición precisa. Los primeros intentos estuvieron enfocados en crear listas de elementos frecuentes en los textos, si bien es difícil encontrar una obra que posea todas las características a la vez.<sup>16</sup> En 1972, Klaus Koch popularizó la diferenciación entre el

---

decidido transmitir a lo largo del tiempo no está tan basada en la importancia que estas obras tenían en su tiempo como por su adecuación a las corrientes que llegaron a ser dominantes en estas religiones. Generalmente, aquellas obras que se consideraban “heterodoxas” no eran preservadas salvo contadas excepciones (p. ej.: la literatura polémica). Crear una copia manuscrita de una obra no era tan sencillo y barato como las copias digitales de la actualidad, por lo que en la antigüedad hay una tendencia a conservar sólo lo necesario, lo considerado como relevante (vid. Stone, 2011: 6-9).

<sup>16</sup> Ejemplo de ello es la lista propuesta por David S. Russell (1964: 105): trascendentalismo, mitología, orientación cosmológica, visión pesimista de la historia, dualismo, división del tiempo en eras, doctrina

“tipo literario” y el “movimiento histórico” (Koch, 1972: 23, 28), una distinción que sería llevada más allá por el investigador Paul D. Hanson. La proposición de este último – aceptada como modelo de trabajo en el Coloquio internacional de Uppsala de 1979 – distingue tres niveles diferentes: el apocalipsis como género literario, la escatología apocalíptica como perspectiva religiosa y el “apocalipticismo”, término especialmente acuñado por el investigador en referencia a la ideología de un grupo que comparte la visión del mundo de los apocalipsis (vid. Hanson, 1976).<sup>17</sup> En consecuencia, a lo largo de esta investigación no sólo se tendrán en cuenta aquellas obras que pudieran ser consideradas apocalípticas por su género, sino también otros escritos en los que puede rastrearse una visión acorde a este movimiento a pesar de ser catalogados bajo otras etiquetas literarias (relecturas bíblicas, testamentos...).

Quizá la definición de apocalíptica más aceptada en la actualidad sea la propuesta del “Apocalypse Group of the SBL Genres Project” en cuanto a género literario (Collins, 1979: 9):

“Apocalipsis” es un género de literatura de revelación con un marco narrativo, en el que un ser humano recibe una revelación por medio de un ser de otro mundo; en dicha revelación se desvela una realidad trascendente, que es a la vez temporal (en cuanto que prevé una salvación escatológica) y espacial (en cuanto que implica otro mundo que es sobrenatural).<sup>18</sup>

Si bien esta definición es básicamente correcta, es tan amplia que no sólo podría remitir a obras apocalípticas como Daniel o *1 Enoc*, sino también a otras tantas obras que, sin ser apocalipsis desde el punto de vista literario, reflejan entre sus páginas una

---

de las dos eras, numerología, pseudo-éxtasis, reivindicación artificial de inspiración, pseudonimia, esoterismo, unidad de la historia, historia cósmica que influye en cielo y tierra, noción de primordialidad, especulaciones sobre la fuente del mal en el mundo, conflicto entre luz y oscuridad (o bien y mal, Dios y Satán), Hijo del Hombre, vida más allá de la muerte, individualismo.

<sup>17</sup> De hecho, “apocalyptic” (“apocalíptica”) como sustantivo ha sido prácticamente abandonado por los investigadores americanos, si bien persiste tanto en el ámbito británico como en el equivalente español (vid. Collins, 2014a: 2). En contraste con la amplia acogida de esta división tripartita, llama la atención la crítica que recibe de otro de los grandes investigadores de la materia, el italiano Paolo Sacchi, quien considera esta propuesta una construcción un tanto artificial que no responde a la realidad de los textos (Sacchi, 1990: 21-22).

<sup>18</sup> Traducción española de Vegas Montaner (2007: 232) de la cita original inglesa: “An apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world”. Para una actualización de las principales propuestas para la definición y estudio de la apocalíptica judía como género literario, vid. Yarbrow Collins (2011).

ideología correspondiente o cercana al apocalipticismo.<sup>19</sup> Además, evita mencionar un gran número de elementos que, si bien no son observables en todas y cada una de las obras, forman parte importante de su composición (Vegas Montaner, 2007: 232).

Como bien dice la definición propuesta, la literatura apocalíptica ofrece un gran número de revelaciones dirigidas a un ser humano.<sup>20</sup> Sin embargo, este ser humano no es una figura cualquiera, sino un personaje relevante en la historia del pueblo judío, identificado generalmente como protagonista y/o autor de la obra. La pseudonimia o pseudepigrafía es un rasgo común a todas las obras apocalípticas a excepción del Apocalipsis de San Juan y *Pastor de Hermas*.<sup>21</sup> Se trata de un recurso propagandístico común a la literatura de la época – tanto judía como pagana<sup>22</sup> – que responde a la veneración helenística por la antigüedad. Además, ha de tenerse en cuenta que alrededor del s. III a.e.c. la Ley había ya adquirido un elevado estatus entre los maestros oficiales de la Sinagoga, que la consideraban como la suprema revelación final de Dios. El corpus profético de la Biblia queda principalmente establecido alrededor del año 200 a.e.c. y, para la corriente principal del judaísmo, la profecía ha cesado (vid. Zac 13,1-4).<sup>23</sup> Es por ello que la apocalíptica – heredera en gran medida de la profecía – retomará su lenguaje, atribuyendo sus palabras a personajes ilustres del pasado. De esta forma, el recurso de la pseudonimia no sólo busca una mayor difusión del escrito, sino también reforzar la autoridad de su contenido, que se fundamenta tanto en su supuesta antigüedad, como en la eminencia de su autor. El hecho de que la obra no fuera conocida anteriormente se explica gracias a su carácter esotérico: se trata de una revelación conservada en secreto desde la antigüedad por orden divina y revelada sólo en el momento oportuno, cercano al fin de los tiempos: justamente, el contemporáneo al autor.

---

<sup>19</sup> Como el mismo John J. Collins, editor del volumen, admite en otras publicaciones (vid. p. ej.: Collins, 1984: 4, donde se recoge su adecuación con las visiones de Zacarías).

<sup>20</sup> La presente descripción de los rasgos fundamentales de la apocalíptica judía toma como base principal las obras de Díez Macho (1984: 45-48), Collins (1998<sup>2</sup>: 2-42; 2014b) y, esp., Vegas Montaner (2007), además de las restantes obras citadas a lo largo de esta breve exposición.

<sup>21</sup> De ahí que los protestantes prefieran denominar “pseudoepigráficos” a los libros considerados como apócrifos por judíos y católicos (vid. *supra*).

<sup>22</sup> Como es el caso, por ejemplo, de los llamados *Himnos homéricos*, de las *Argonáuticas* e *Himnos órficos* o, más tardíamente, de los *Oráculos sibilinos* y los escritos herméticos.

<sup>23</sup> De hecho, como la redacción final del libro de Daniel es de principios del s. II a.e.c., entra a formar parte de la Biblia hebrea dentro de la sección de “Escritos” (כתובים, *k<sup>e</sup>tuvim*), no de “Profetas” (נביאים, *n<sup>e</sup>bi'im*), como sí es el caso de las Biblias católicas, donde se sigue la ordenación propuesta en la Septuaginta (vid. *supra*).

Las revelaciones dirigidas a este célebre personaje se presentan principalmente a través de visiones o viajes celestiales (además de diálogos, discursos o la consulta de algún libro celeste), y suelen adoptar un lenguaje simbólico.<sup>24</sup> Existe una tendencia generalizada durante el período del Segundo Templo a enfatizar la trascendencia divina: es típica la imagen de un dios alejado del mundo terrestre, con su morada en lo más alto del cielo. Paralelamente, el desarrollo de la angelología (de fuerte influencia helenística) se convierte en una pieza clave para poder entender el mensaje divino. Retomando una caracterización ya anunciada por algunos pasajes de los profetas (cf. Ez 16-17; 40-48; Zac 1-6), la apocalíptica recoge multitud de referencias a un *angelus interpres*: aquel que guía al protagonista en su viaje celestial o le ayuda a comprender las visiones simbólicas que recibe (vid. Collins, 1984: 7-8).

En cuanto a contenido, las revelaciones aportadas por los apocalipsis son muy variadas y tratan de todo aquello que está oculto al hombre. Hablan del pasado: la creación del mundo y del ser humano, la caída de los ángeles y el pecado de los primeros hombres, así como sus consecuencias. También del presente y de la esfera celeste: cómo están distribuidos los distintos cielos, las distintas categorías y funciones de los ángeles, o los lugares destinados a justos y pecadores tras el juicio final. Y, por supuesto, abordan el futuro: la intervención de Dios en la historia en favor de su pueblo, el fin de los tiempos, el juicio, el mesías, la resurrección...

Si bien la apocalíptica suele considerarse como “hija” de la profecía,<sup>25</sup> la elevada estima que el conocimiento recibe en algunos pasajes apocalípticos ha llevado a Gerhard von Rad a subrayar la relación entre esta corriente y la literatura sapiencial (Von Rad, 1984<sup>5</sup>: 381-390). Si bien la mayoría de los investigadores aún prefiere establecer un nexo más marcado con la tradición profética, lo cierto es que su influencia no es nada desdeñable,<sup>26</sup> tal y como ejemplifican las consideraciones acerca de los diferentes elementos que componen la esfera celeste (y, especialmente, el Templo celestial), que reflejan la influencia de círculos sacerdotales (vid. Himmelfarb, 1993). Tal y como apunta John J. Collins, la apocalíptica “no es simplemente una profecía

---

<sup>24</sup> Queda en suspenso la cuestión de si el detalle con el que son descritas las visiones de la apocalíptica, así como las reacciones de los visionarios, responden simplemente a una convención literaria o si, por el contrario, aluden a experiencias reales del autor escondido tras el ilustre personaje de la tradición bíblica escogido como protagonista (vid. Collins, 1997a: 4; Vegas Montaner, 2007: 224-225).

<sup>25</sup> A este respecto, resulta altamente ilustrativa la obra de Hanson, quien retrotrae las bases de la apocalíptica hasta la profecía postexílica de finales del s. VI a.e.c. (Hanson, 1979: esp. 409). Para una discusión más actual de la herencia profética en la apocalíptica, vid. Cook (2014) y Najman (2014).

<sup>26</sup> Para una panorámica general sobre apocalíptica y sabiduría, vid. Aitken (1999) y Goff (2014).

tardía, sino un nuevo fenómeno del período helenístico que se inspira en varias corrientes de tradición” (Collins, 1997a: 7).<sup>27</sup>

Dada la gran diversidad de fuentes apocalípticas conservadas, no es de extrañar que, dependiendo de las obras, puedan rastrearse distintos grados de influencia de estas dos corrientes bíblicas. De hecho, dependiendo de qué tipo de revelaciones primen en los apocalipsis pueden distinguirse dos tipos diferentes: los apocalipsis de tipo cósmico, enfocados a la narración de visiones y viajes celestiales donde se ofrece una descripción del cosmos y se alude a cuestiones de angelología, meteorología, calendario... (p. ej.: el *Libro de Astronomía*); y los apocalipsis históricos, donde las revelaciones simbólicas ofrecen una panorámica de la historia que culmina en una crisis escatológica (p. ej.: Daniel). En este último tipo de apocalipsis, es frecuente el recurso de la profecía *ex eventu*:<sup>28</sup> una profecía que narra los acontecimientos históricos supuestamente venideros para el protagonista. Aunque para el autor real del texto se trate de hechos pasados, en boca del protagonista – ese personaje distinguido de la antigüedad – aparecen como hechos futuros. El lector de época helenística puede comprobar fácilmente el cumplimiento de estas palabras en la historia de su pueblo, por lo que mostrará una mayor propensión a creer en el final de la historia propuesto por la obra. El fuerte determinismo histórico que caracteriza este tipo de pasajes (todo está programado por Dios, todo ha sucedido y sucederá según su voluntad)<sup>29</sup> y una tendencia a la periodización de la historia (que remarca ese determinismo y sirve de guía a los lectores para saber en qué momento se encuentran respecto al futuro fin de los tiempos y cuál será su destino)<sup>30</sup> ayudan a que la resolución escatológica de las tensiones presentadas en la obra adquiera una mayor credibilidad y autoridad.

Estos dos tipos de apocalipsis – de tipo cósmico e histórico – aparecen entrelazados con frecuencia dentro de una misma obra: por ejemplo, a lo largo de *I Enoc* – objeto de

---

<sup>27</sup> Traducción propia de la cita inglesa: “Apocalypticism is not simply late prophecy, but is rather a new phenomenon of the Hellenistic age, which drew on many streams of tradition”.

<sup>28</sup> Se trata de una técnica ya atestiguada en otros escritos de la antigüedad, como la *Crónica Demótica* (Blanco, 2013: 92-93).

<sup>29</sup> El término “determinismo” fue acuñado por la filosofía alemana de finales del s. XVIII como noción de que todo lo que sucede en el tiempo y en el espacio es fijo y determinado por una cadena necesaria de la causalidad. En el ámbito religioso, la causa de esta determinación se identifica con el destino o la divinidad. No obstante, aunque el término es moderno, las ideas deterministas se remontan a la antigüedad y pueden observarse, por ejemplo, en la filosofía estoica (vid. Popović, 2014: 255-256).

<sup>30</sup> Esta tendencia a la periodización de las eras en períodos generales de tiempo no implica que los apocalipsis judíos tengan un escrupuloso sentido del rigor histórico, tal y como muestra la confusión de orden de los monarcas de Babilonia en el libro de Daniel. Para los autores apocalípticos, lo importante no es el suceso puntual, sino la historia general judía y, sobre todo, la intervención divina en su transcurso.

estudio principal del primer capítulo de esta investigación – se describe el mundo celeste, se da una explicación acerca del origen del mal y se incluye una narración simbólica de la historia del pueblo (donde queda patente ese mal imperante) hasta llegar al final de los tiempos, cuando la intervención divina acabará finalmente con el mal, premiando a los justos y castigando a los impíos.

Así pues, la escatología se eleva como uno de los rasgos más característicos de la apocalíptica, si bien (como ya se ha comentado), no es totalmente identificable a ésta. A consecuencia de unas circunstancias históricas adversas, uno de los pilares básicos de la tradición bíblica, la teoría de la retribución, comienza a tambalearse. Según esta teoría, Dios premia a los fieles su bondad con una vida próspera y castiga a los pecadores por sus faltas con toda clase de tormentos. Sin embargo, en el mundo cotidiano es habitual la visión del sufrimiento del justo y del bienestar del impío, un problema que comienza a tomar forma tras la vuelta del Exilio y ve su expresión escrita en el libro de Job (s. IV a.e.c.), donde se alude a la incapacidad del hombre para descifrar la lógica de las acciones divinas. Con la llegada del helenismo, la influencia del dualismo persa permitirá que la apocalíptica responda a esta inconsistencia con una solución más satisfactoria, sosteniendo que el premio o castigo divino a las acciones del hombre ya no tendrá lugar en esta vida, sino en la vida futura.

La escatología apocalíptica hunde sus raíces indudablemente en la escatología profética. Algunos pasajes como Is 24-27; 40-55; Ez 38-39; o Zac 14 podrían considerarse como los antecedentes más destacados de este cambio de perspectiva: el paso de la esperanza en una salvación divina que tendrá lugar en el proceso de la historia presente a otra que tendrá su cumplimiento al final de la historia o más allá de la misma. Para ello es imprescindible el desarrollo de la creencia en la inmortalidad del alma o en la resurrección. Las diferentes descripciones escatológicas empleadas en las obras son muy variadas. Mientras que algunos pasajes apuestan por la instauración de un reino de Dios en este mundo tras un período catastrófico, otros fragmentos defienden la instauración del reino de Dios en el mundo futuro, ya sea directamente o precedido de un primer reino mesiánico temporal en este mundo. Del mismo modo, al tratar el juicio final, algunos textos hacen referencia a la salvación de los justos de Israel mientras que otros prefieren adoptar una postura universalista. Una llamativa diversidad que, en definitiva, pretende otorgar al lector una solución a su situación actual en vida. En

consecuencia, la apocalíptica judía va a tener una importante función social:<sup>31</sup> consolar y dar esperanzas a la población judía en momentos de opresión al asegurar el pronto fin de los tiempos y el establecimiento del reino divino, donde el mal acabará y los justos serán recompensados.

Dado que uno de los principales intereses de la apocalíptica es la lucha contra el mal y su pronto castigo al final de los tiempos, no es extrañar que algunos textos de la misma muestren también consideraciones acerca de su origen, aludiendo a su dimensión natural (catástrofes naturales, enfermedades, hambrunas...) y/o moral (el pecado; vid. Gil Ibáñez, 2010: 59-60; Oldridge, 2012: 4). La primera de las interpretaciones del origen del mal recogidas por la apocalíptica judía es el mito de los Vigilantes (vid. *1 En* 1-36), donde se defiende un origen celeste – que no divino – del mismo. El origen sobrenatural del mal viene justificado por el descenso de los ángeles a la tierra en pos de las bellas mujeres, revelando secretos celestiales a la humanidad y engendrando a los gigantes, causas directas de la introducción de los males en el mundo. No obstante, no es la única interpretación del mal que puede encontrarse en los textos. Alusiones al relato de Adán y Eva – con o sin la figura de Satán –, a la lucha entre luz y oscuridad o a la propia inclinación del hombre hacia el mal completan un cuadro variado de relatos etiológicos y paradigmáticos que dejan entrever un panorama complejo digno de estudio.

Hasta la fecha, no pocos investigadores han recogido de una manera u otra referencias a la problemática del origen del mal en sus estudios de apocalíptica judía. En su mayoría, se trata de trabajos breves que tratan las principales interpretaciones

---

<sup>31</sup> Tal y como contempla la adición que a la citada definición de la apocalíptica (vid. *supra*) fue propuesta por Adela Yarbro Collins en el “Seminar on Early Christian Apocalypticism of the SBL”: “Con la finalidad de interpretar las circunstancias terrenas actuales a la luz del mundo sobrenatural y futuro, y de influir en la mente y la actitud de la audiencia merced a la autoridad divina” (Yarbro Collins, 1986: 7. Lit.: “intended to interpret present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of divine authority”. Trad. Vegas Montaner, 2007: 232). Es cierto que el auge de la apocalíptica judía viene de la mano de la crisis macabea en la primera mitad del s. II a.e.c., como respuesta a una situación de persecución. Sin embargo, ha de tenerse cuidado con identificar este episodio con el punto de origen de la apocalíptica: obras como el *Libro de Astronomía* o el *Libro de los Vigilantes* datan de un siglo antes (vid. Sacchi, 1990: 37). En opinión de Collins, todos los apocalipsis están ligados a una crisis, pero cada una de una naturaleza distinta: el choque cultural en el *Libro de los Vigilantes* (una posibilidad discutida con más detalle en el primer capítulo de esta investigación), la persecución de Antíoco IV en Daniel, la injusticia de la historia (y, añadiría yo, la pérdida del Segundo Templo) en *4 Esdras* y la inevitabilidad de la muerte en el *Testamento de Abraham* (Collins, 1984: 22). Si bien no es el tema central de esta tesis, personalmente considero la aparición de la apocalíptica como resultado de un cúmulo de circunstancias favorables: no sólo un contexto histórico repleto de choques con la autoridad pagana, sino también un desarrollo interno de algunas nociones apuntadas ya siglos atrás por los escritores bíblicos, junto a un importante influjo de ideas extranjeras gracias a la expansión del helenismo.

apocalípticas con vistas a ofrecer una visión de conjunto, sin el ánimo de profundizar en el estudio de cada uno de los pasajes específicos (como, por ejemplo, Collins, 1997a: 30-51; García Martínez, 1998; Barker, 2005: 33-48; o Kraemer, 2005). Por otra parte, también existe cierta tendencia a estudiar de manera temática cada una de las distintas interpretaciones del mal sin buscar conexiones entre ellas (como en los recientes volúmenes de Reed, 2005a; Wright, 2015; o Stuckenbruck, 2017 sobre el mito de los Vigilantes o el de Laato y Valve, 2016 acerca de las figuras de Adán y Eva).<sup>32</sup> A ellos habrían de añadirse los trabajos de la escuela italiana de historia de las religiones, donde la tradición enóquica adquiere un elevado estatus en el estudio de la historia de la apocalíptica. Según Paolo Sacchi: “un problema parece recorrer la apocalíptica judía en toda su larga historia, y es el problema del mal, visto no como transgresión y consecuencia de la transgresión, sino como realidad preexistente al hombre singular” (Sacchi, 1990 [it.]: 168).<sup>33</sup> En su opinión, la propuesta del judaísmo enóquico sobre la concepción del mal como algo suprahumano, una contaminación externa de la tierra a principios de su historia, supone la base y eje vertebral del judaísmo apocalíptico. Una idea que será llevada aún más allá por su discípulo, Gabriele Boccaccini, quien identifica judaísmo enóquico y esenismo (vid. Boccaccini, 1998: 11-13). Esta particular postura choca radicalmente con la visión más tradicional de la apocalíptica defendida por los investigadores británicos o americanos. Tómense como ejemplo los estudios de Collins, para quien revelación, mundo sobrenatural y escatología constituyen los tres pilares básicos del género literario (Collins, 2014b: 5, 7), y las consideraciones sobre el origen y concepción del mal, si bien tienen cierta relevancia, no adquieren un estatus tan elevado (Collins, 1998<sup>2</sup>: 11; contra Sacchi, 1990: 112-113).

En medio de esta tensión aún latente entre dos visiones enfrentadas, queda claro que la investigación hasta la fecha muestra cierto vacío en cuanto a monografías que aborden el tema profunda y globalmente. En los últimos años, las tesis de Ryan E. Stokes (2010) y Miryam T. Brand (2011) han dado ya los primeros pasos en dicha dirección. La primera, titulada *Rebellious Angels and Malicious Spirits: Explanations on Evil in the Enochic and Related Literature*, atañe específicamente a las figuras de

---

<sup>32</sup> Además de las ediciones y comentarios de cada una de las obras apocalípticas, donde suelen incluirse explicaciones puntuales sobre el problema del mal en los pasajes pertinentes.

<sup>33</sup> Traducción de la cita propuesta por Carlos Blanco (2013: 56). El original italiano es: “Se, però, un problema sembra percorrere l’apocalittica giudaica in tutta la sua lunga storia, questo è il problema del Male, visto non come trasgressione e conseguenza della trasgressione, ma come realtà preesistente all’uomo singolo”.



Satán y los malos espíritus, dejando a un margen el resto de los protagonistas implicados en los relatos; mientras que la segunda, “*At the Entrance Sin is Crouching*”: *The Source of Sin and Its Nature as portrayed in Second Temple Literature* (revisada y publicada como libro en 2013 bajo el título *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*) se centra en el origen y desarrollo del pecado, excluyendo las posibles consideraciones acerca de la causa de las distintas manifestaciones de mal natural. En vista del creciente interés que suscita esta problemática, la presente tesis doctoral pretende aportar no sólo una actualización de las publicaciones existentes, sino, sobre todo, una visión propia en la que el origen del mal en la apocalíptica judía obtenga un análisis completo de la problemática y que logre contestar a las numerosas preguntas que plantea: ¿por qué las consideraciones sobre el origen del mal tienen su desarrollo justo en esta época?, ¿qué diferencias hay entre unas y otras?, ¿son sus protagonistas siempre los mismos?, ¿existe una sincronía o cada una aparece en un momento determinado?, ¿qué influjos han recibido?, ¿dependen todas ellas de la tradición enóquica o presentan una evolución propia a lo largo del tiempo?

Para poder dar respuesta a todos estos interrogantes, se adoptará el método histórico-crítico, construyendo esta tesis doctoral a partir de una exhaustiva investigación documental de las fuentes literarias y los principales estudios sobre apocalíptica publicados con anterioridad. Como guía de trabajo, la investigación tomará en consideración tres ejes principales, relacionados entre sí: evolución, influjos y protagonistas. De este modo, se propone un estudio diacrónico y comparativo de la problemática en el que se atienda a sus antecedentes bíblicos, las posibles influencias recibidas del entorno – ya sea de la mano de otras corrientes judías de la época o gracias a la expansión del helenismo – y la evolución que las distintas interpretaciones han sufrido a lo largo del tiempo, con especial interés en el desarrollo de sus personajes principales.

Así pues, los objetivos principales de esta investigación pueden resumirse en los siguientes cuatro puntos:

1. Descripción literaria e ideológica de las diferentes ideas que la literatura apocalíptica judía nos proporciona acerca de la problemática del origen del mal.

2. Contextualización de dichas teorías y estudio de su relación con otras ramas del judaísmo, así como de su evolución durante el período greco-romano.
3. Estudio comparativo de las concepciones judías con otras religiones y movimientos filosóficos del entorno susceptibles de haber estado en contacto con el judaísmo a lo largo de esta época o en un momento anterior.
4. Análisis específico de los agentes que introducen el mal en el mundo según las diversas variantes, su evolución como personajes literarios dentro del judaísmo y su relación con los protagonistas de los relatos de otras religiones.

Con el fin de ofrecer una presentación clara de los frutos de esta investigación, la disposición de los siguientes capítulos sigue una ordenación cronológica y temática de la información. El primer capítulo – “El origen celeste del mal: la tradición de los ángeles caídos” – abordará la primera interpretación apocalíptica de la problemática: el mito de los Vigilantes, tal y como aparece en el *Libro de los Vigilantes* de *1 Enoc*, analizando sus elementos compositivos, influencias y referencias en otras obras posteriores del ciclo enóquico o ajenas a éste.

El segundo capítulo – “Del cielo a la tierra: el relato adánico y la responsabilidad humana” – se centrará en las crecientes alusiones al relato de Adán y Eva en diferentes obras (*Jubileos*, *Apocalipsis siríaco y griego de Baruc*, *Vida de Adán y Eva...*), detallando su coexistencia o competencia con el mito de los Vigilantes, el creciente énfasis en la responsabilidad humana y/o femenina, y el desarrollo de la figura satánica.

El tercer capítulo – “Hacia una concepción dualista: el origen del mal en Qumrán” – ofrecerá una panorámica de las distintas variantes halladas entre los manuscritos del mar Muerto vinculados a esta comunidad esenia de carácter sectario. A este respecto, serán de especial interés la propuesta dualista del *Tratado de los dos espíritus*, sus posibles influjos y su lugar dentro de las obras de la comunidad.

Como broche final, se incluye un apartado de conclusiones en el que se recapitulará la información obtenida, con el fin de contribuir a resolver los interrogantes que motivan este estudio.

## **1. EL ORIGEN CELESTE DEL MAL:**

### **LA TRADICIÓN DE LOS ÁNGELES CAÍDOS**

La primera de las obras a tener en cuenta en un análisis diacrónico de la problemática del origen del mal en la apocalíptica judía es, sin duda alguna, el *Libro de los Vigilantes* contenido en el apócrifo de *1 Enoc* (*1 En* 1-36). A lo largo de sus páginas, se describe un episodio de los albores de la historia del pueblo judío en el que la acción de los ángeles – esos seres celestiales que ocupan el nivel intermedio entre los mortales y la divinidad trascendente – se constituye como causa primera de la introducción del mal en el mundo terrestre. La reticencia, lógica y natural, a atribuir directamente a Dios la creación del mal encuentra en esta nueva interpretación una vía de escape. Si bien Dios es el responsable de toda la creación, la acción independiente de un grupo de ángeles rebeldes, los Vigilantes, queda al margen de su voluntad. A través de los motivos de la unión impura con las mujeres y de la revelación ilícita de conocimientos celestiales, esta ruptura del plan establecido en la creación se convertirá en una de las narraciones más influyentes en el imaginario de su época. Sus antecedentes, influjos y evolución serán objeto de estudio a lo largo de este primer capítulo, comenzando por una contextualización de la obra en su entorno literario inmediato: la literatura enóquica.

#### **1.1. DESDE LOS INICIOS DE LA APOCALÍPTICA JUDÍA: *1 ENOC***

Así pues, el primer documento a abordar en el estudio del origen del mal en la apocalíptica judía es el apócrifo *1 Enoc*<sup>34</sup> o *Enoc etiópico*: una de las principales obras de esta corriente cuyos escritos datan desde el s. III a.e.c. (*Libro Astronómico*, *1 En* 72-82, seguramente el escrito apocalíptico más antiguo del que se dispone) hasta el s. I e.c. (*Libro de las Parábolas*, *1 En* 37-71). Tal y como indica la nomenclatura *Enoc etiópico*, esta obra fue conservada íntegramente en dicha lengua<sup>35</sup> gracias a la alta consideración que llegó a alcanzar en la Iglesia ortodoxa etíope, donde adquirió el estatus de libro

---

<sup>34</sup> El nombre de Enoc (en la Biblia, חֵנוֹךְ, *Hanok*) puede encontrarse transcrito en español tanto con “h” inicial como sin ella. Se adopta en este trabajo la escritura sin “h” simplemente por cercanía a la versión inglesa, “Enoch”, probablemente más familiar para el lector, dado que gran parte de la bibliografía disponible acerca tanto del patriarca como del ciclo pseudoepigráfico correspondiente está disponible en dicho idioma.

<sup>35</sup> Más concretamente, en Ge'ez: antigua lengua etiópica actualmente extinta.

sagrado. Hasta el s. XVII e.c., *1 Enoc* no era conocido sino por pequeñas referencias en otras obras judías y del cristianismo primitivo (como *Jubileos*, *4 Esdras* o *Apocalipsis siríaco de Baruc*), así como por fragmentos de una versión griega de Gregorio Syncellus hacia el año 806 e.c.<sup>36</sup> Fue en 1773 cuando el viajero escocés James Bruce trajo a Europa el primer manuscrito etíope, traducido y editado por primera vez en el siglo siguiente por Richard Laurence, profesor de hebreo en Oxford y Arzobispo de Cashel (1821; 1838). En realidad, el texto etíopico es resultado de la traducción de una anterior versión en griego<sup>37</sup> que responde a un original arameo, tal y como demuestran los manuscritos hallados en Qumrán (Milik, 1976)<sup>38</sup> a los que se hará referencia específicamente en el tercer capítulo de esta investigación.<sup>39</sup>

Como es frecuente en las obras de la antigüedad, no se trata de una obra elaborada por un único autor en un tiempo concreto – tal y como sucede hoy en día –, sino que es el resultado de la compilación y reelaboración de materiales diversos, todos ellos unidos por el nexo de un protagonista común: Enoc. Sin embargo, no es la única obra atribuida al patriarca. La denominación *1 Enoc* sirve para diferenciar esta compilación pseudoepigráfica de otras dos obras elaboradas en torno a la misma figura: *2 Enoc* o *Enoc eslavo* (ss. I-II e.c.) y *3 Enoc*, *Enoc hebreo* o *Libro de los Palacios* (ss. V-VI e.c.).<sup>40</sup> Todas ellas conformarían lo que actualmente se denomina como el *Ciclo de Enoc*.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Publicados de nuevo por J. J. Scaliger en 1606 y seguidos por otras publicaciones de fragmentos griegos de la mano de J. A. Fabricius en 1713 y S. de Sacy en 1800 (Gooder, 2013: vii-viii).

<sup>37</sup> Además de la versión griega de Syncellus, se conservan otros manuscritos griegos de *1 Enoc*, entre los que destaca el manuscrito de Akhmîm (o Panópolis) descubierto en 1886 (Gooder, 2013: viii).

<sup>38</sup> Tal y como indican George W. E. Nickelsburg y James C. VanderKam, el estado fragmentario de los manuscritos de Qumrán ha permitido su identificación, pero difícilmente podría constituirse como base de una edición y/o traducción de esta obra, puesto que raras veces se conservan varias frases enteras. El siguiente capítulo sigue por norma general la traducción española del apócrifo (Corriente y Piñero, 1984), basada mayormente en el texto etíopico en comparativa con la versión griega de Syncellus, si bien se han tenido en cuenta otras ediciones y traducciones de la obra (esp. Isaac, 1983; Nickelsburg y VanderKam, 2012; y Charles, 2013; además de los fragmentos de Qumran editados por Milik, 1976; y García Martínez y Tigchelaar, 1997-1998).

<sup>39</sup> A ellos, ha de sumarse un fragmento en un manuscrito copto (s. VI-VII e.c.), un extracto en un manuscrito en latín (s. IX e.c.) y un breve pasaje en siríaco (s. XII e.c.). Una magnífica recopilación de los manuscritos de *1 Enoc* conservados en las diferentes lenguas puede consultarse en el comentario de Nickelsburg a la obra (Nickelsburg, 2001: 9-17).

<sup>40</sup> Las referencias al mito de los Vigilantes en estas obras – pertenecientes a la corriente apocalíptica y mística respectivamente – serán objeto de estudio en el subepígrafe 1.5.2.

<sup>41</sup> Tal es la denominación que recogen estas tres obras en el cuarto volumen de los *Apócrifos del Antiguo Testamento* editados por Alejandro Díez Macho, a las que se añaden fragmentos arameos (a los que se hará referencia en el tercer capítulo de esta investigación) y coptos. Además de las introducciones proporcionadas en dicho volumen, destaca el alto valor didáctico de los apuntes de Gonzalo Aranda Pérez sobre este ciclo (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 272-297).

### 1.1.1. ENOC, VIAJERO CELESTE

En realidad, la figura de Enoc suele ser poco conocida y resulta un tanto enigmática si se atiende exclusivamente a la lectura del texto bíblico. Apenas aparece al inicio de una lista genealógica en 1 Cr 1,3 y dos ocasiones en Génesis:<sup>42</sup> una breve referencia al hilo de la genealogía de descendientes de Caín atribuida a la fuente J<sup>43</sup> en Gén 4,17-18 y una escueta (si bien, más reveladora) reseña en la lista genealógica de los descendientes de Set de la mano de la fuente P en Gén 5,18-24.<sup>44</sup> No obstante, el tratamiento singular que el patriarca recibe en la lista de Gén 5 propicia la aparición de especulaciones sobre

---

<sup>42</sup> En opinión de Joseph Blenkinsopp, el uso de listas y genealogías relaciona la historia primigenia de Génesis (Gén 1-11, con 10 patriarcas antediluvianos) con las listas de reyes mesopotámicos (donde dicha cifra es usual) que, a su vez, también influyeron en los primeros historiadores griegos. No obstante, se diferencia de estas por su inclusión en una gran estructura narrativa que pretende ahondar en los orígenes del mundo y de la humanidad (Blenkinsopp, 1999: 82).

<sup>43</sup> El proceso de formación de la Torah o Pentateuco es uno de los interrogantes principales a los que aún hoy en día se enfrentan los estudios bíblicos. Si bien la tradición sostiene que su autoría se debe a la excelsa figura de Moisés – como puede comprobarse ya en el s. I e.c. en los escritos de Filón de Alejandría y Flavio Josefo – el hecho de que incluya la narración de su propia muerte o alusiones a acontecimientos posteriores hizo que los investigadores se cuestionaran dicha propuesta. Los diferentes duplicados, divergencias y demás problemas textuales que surgen de una lectura del texto en su versión actual han llevado a diferentes propuestas, entre las que destaca la “nueva hipótesis documentaria” de Julius Wellhausen. En ella, se distinguen cuatro documentos o fuentes en la elaboración de la Torah o Pentateuco: yahvista (J), elohista (E), deuteronomista (D) y sacerdotal (P), considerándose J como la más antigua (850 a.e.c., reino del Sur) y P como la más moderna (época exílica, Babilonia). La redacción definitiva de la Torah estaría, por lo tanto, localizada alrededor del 400 a.e.c. Aunque el curso de la investigación ha llevado a diversos cambios, como la datación posterior de J hasta el Exilio o época postexílica, aún no se ha llegado a un consenso sobre la solución a los diferentes problemas a los que esta hipótesis se enfrenta (vid. Blenkinsopp, 1999: 11-48; Seijas, 2014: 60-64). Aún hoy en día permanecen operativas las referencias a las fuentes J y P dentro del Pentateuco, si bien ello no implica que los investigadores defiendan con su uso la hipótesis de Wellhausen en su totalidad.

<sup>44</sup> Siendo completada esta última lista tras la muerte de Noé en Gén 9,28. Al proceder de diferentes fuentes, no es extraño que dichas listas genealógicas no sean completamente paralelas: Gén 4 nos da información de los descendientes del mayor de los hijos de Adán y Eva, Caín – del cual es hijo Enoc – en una lista de 7 personalidades en total. Además, indica que la primera pareja tuvo un tercer hijo, Set, padre de Enós (Gén 4,25-26). De este modo, la genealogía anterior se complementa con una lista paralela de tres miembros: Adán, Set y Enós. Gén 5, por su parte, se centra directamente en la descendencia de Set con una lista de 10 miembros, identificando igualmente a su hijo como Enós y a Enoc como descendiente de la misma línea. Las semejanzas entre las dos listas, cuyos nombres propios son, si no iguales, parecidos en la mayoría de los casos, han llevado a diferentes investigadores a estudiar la relación de P y J en este y otros pasajes de la historia primigenia (cf. Blenkinsopp, 1999: 94-103; Kvanvig, 1988: 44). Para un estudio más amplio de ambas listas y la posible vinculación de sus nombres, se remite a la obra de VanderKam (1984: 23-30; 1995: 1-3). Es conveniente destacar, además, que la caracterización de Enoc como fundador de una ciudad en la lista de J – apenas una mención, sin desarrollo posterior, a diferencia de la descripción del personaje en P – ha llevado a Margaret Barker a una peculiar sugerencia: si las letras עיר de Gén 4,17 se leen como בני העיר, el constructor de ciudades pasa a ser hijo de una figura angélica (siendo עיר el vocablo arameo para “vigilante”, vid. 1.2.1) de una manera similar a las tradiciones sobre Noé. Si su hipótesis fuera cierta, la declaración de Caín יהוה את קניתי איש de Gén 4,1 cobraría un mayor sentido y se explicaría mejor su posición destacada (tercera) en la genealogía de J (Barker, 1987: 16).

esta figura en la apocalíptica que le relacionan con los viajes celestiales y la revelación de misterios ocultos.<sup>45</sup>

Por una parte, ha de tenerse en cuenta la posición que ocupa Enoc dentro de la genealogía sacerdotal: padre de Matusalén y bisabuelo de Noé, es el séptimo de los patriarcas antediluvianos. Se trata de una posición preeminente,<sup>46</sup> pues el número 7 tiene cierta importancia simbólica dentro del pensamiento judío, así como de otras culturas del Próximo Oriente Antiguo.<sup>47</sup> Además, si se compara la longevidad de los patriarcas de dicha lista, el número de años de vida de Enoc destaca tanto por ser sorprendentemente menor al del resto de patriarcas reseñados, como por su cifra concreta. El hecho de que viviera un total de 365 años,<sup>48</sup> número igual al de días en el calendario solar, propicia que las revelaciones relacionadas con este personaje en la apocalíptica aludan frecuentemente a conocimientos astrológicos.

PATRIARCAS	AÑOS DE VIDA
1. Adán	930
2. Set	912
3. 'Enosh	905
4. Qenán	910
5. Mahalal'el	895
6. Yéred	962
7. Enoc	365
8. Matusalén	969
9. Lamek	777
10. Noé	950

<sup>45</sup> Sobre la figura de Enoc como viajero celestial, además de la obra de VanderKam citada anteriormente, este apartado toma como base diversos artículos de Vegas Montaner (esp. Vegas Montaner, 2006; cf. 2014: 213).

<sup>46</sup> Si se considera que P es posterior a J – una opinión tradicional, si bien debatida en los últimos tiempos como veremos en apartados posteriores – el cambio de posición de una lista a otra podría responder al deseo del redactor sacerdotal de mostrar a Enoc como una antítesis del séptimo patriarca de la lista yahvista, Lamek, del que se destaca su violencia en Gén 4,23-24 (Santos Carretero, 2014-2015: 17). Por otra parte, el hecho de que J vincule tan claramente a Enoc con Caín, el malvado asesino, podría entenderse como un modo de debilitar la importancia que el personaje recibe tanto en P como en la posterior tradición enóquica (vid. 1.4.1).

<sup>47</sup> Tómense como referencia, por ejemplo, los 7 días de la creación contemplados en Gén 1-2,4a (P), donde el séptimo es el día del descanso, el día del Señor (Gén 2,3).

<sup>48</sup> El menor número de años de este patriarca, además de su interpretación simbólica, supone que su salida de escena se produzca antes de la llegada del diluvio (Blenkinsopp, 1999: 101), un dato de alta relevancia para el posterior desarrollo del mito de los Vigilantes en *1 Enoc*: el castigo divino y la destrucción de la corrupta humanidad no incluye a este destacado personaje.

Por otra parte, la descripción que en esta lista genealógica se proporciona acerca del patriarca también contiene datos adicionales que serán de gran interés para la apocalíptica judía:

Yéred llevaba de vida ciento sesenta y dos años cuando engendró a Henok; y vivió Yéred después de haber engendrado a Henok ochocientos años, y engendró hijos e hijas. Resultaron, pues, todos los días de Yéred novecientos sesenta y dos años; luego murió. Henok llevaba de vida sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén; y caminó Henok en compañía de Ha-’Ēlohim después de haber engendrado a Matusalén trescientos años, y engendró hijos e hijas. Resultaron, pues, todos los días de Henok trescientos sesenta y cinco. Ahora bien, Henok caminó en compañía de Ha-’Ēlohim; luego dejó de existir, pues ’Ēlohim lo tomó consigo.<sup>49</sup>

Lo primero que llama la atención del relato es la falta de alusión directa a la muerte de Enoc. Este “dejó de existir, pues ’Ēlohim lo tomó” (ואיננו כי לקח אתו אלהים), al igual que el profeta Elías es llevado directamente al cielo en 2 Re 2,1-12, lo que propicia la aparición de especulaciones sobre este personaje destacado (si bien de forma sutil) en Génesis que cristalizarán en las narraciones apocalípticas de sus viajes celestiales.<sup>50</sup> El hecho de que se remarque no sólo una, sino dos veces que Enoc caminaba en compañía de Dios (ויתהלך חנוך את האלהים) podría referirse a que era partícipe de la sabiduría divina,<sup>51</sup> si bien algunos investigadores recuerdan que, aunque אלהים se traduzca generalmente como “Dios”, precedido de artículo (tal y como aparece en los versículos 22 y 24: האלהים), suele referirse a “seres divinos”,<sup>52</sup> los ángeles,<sup>53</sup> por lo que podría

<sup>49</sup> Gén 5,18-24. El texto hebreo completo al que la siguiente explicación hace referencia es:

ויחי ירד שנים וששים שנה ומאת שנה ויולד את חנוך ויהי ירד אחרי הולידו את חנוך שמנת מאות שנה ויולד בנים ובנות ויהיו כל ימי ירד שנים וששים שנה ותשע מאות שנה וימת ויהי חנוך חמש וששים שנה ויולד את מתושלח ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו את מתושלח שלש מאות שנה ויולד בנים ובנות ויהי כל ימי חנוך חמש וששים שנה ושלש מאות שנה ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים.

<sup>50</sup> Otros personajes de la Biblia hebrea contemplan el trono divino y/o la corte celestial sin haber ascendido directamente a los cielos: Éx 24,9-11; 1 Re 22,19; Is 6,1-3; Ez 1,4-12. No obstante, la ascensión a los cielos será un motivo igualmente utilizado por el cristianismo primitivo (que, no olvidemos, es en origen un grupo judío de corriente apocalíptica) tanto en referencia a la figura de Jesús como a la de Juan: Lc 24,51; He 1,9; 2 Cor 12,2-4; Ap 4,1-2.

<sup>51</sup> Esta afirmación podría también entenderse como un veredicto negativo sobre el resto de la población contemporánea al patriarca, hecho que se remarcaría por segunda vez utilizando el mismo motivo para elevar a la figura de Noé entre el resto de sus correligionarios en Gén 6,9 (Blenkinsopp, 1999: 101)

<sup>52</sup> Aunque se traduzca mayoritariamente en singular bajo la idea de un plural mayestático, אלהים (’Elohim) tiene gramaticalmente hablando número plural, de ahí que algunos pasajes utilicen el término para expresar esta idea en plural: “dioses” o, en el contexto de una religión monoteísta, “seres divinos” (vid. VanderKam, 1995: 14, 32). Sin embargo, resulta sorprendente que dicha distinción no se mantenga en la traducción griega de la Septuaginta, datada generalmente en el s. III a.e.c. (es decir, contemporánea a los primeros escritos apocalípticos sobre el patriarca): en ella, se nos dice dos veces que Enoc complació a Dios (adaptación de la expresión “caminar con ha-’Elohim”), si bien también se afirma que Dios tomó o trasladó a Enoc en lugar de reseñar claramente su muerte.

<sup>53</sup> Tal y como se entiende en otras partes de la Biblia, p. ej.: Sal 8,6; 82,1-6; 97,7; 138,1.

traducirse: “y caminó Enoc en compañía de los ángeles”. De hecho, la camaradería con los seres angélicos es otro de los atributos propios del patriarca en las tradiciones apocalípticas.

Si bien nos aleja de nuestro estudio principal sobre el origen del mal, me parece importante señalar a este respecto la rica intertextualidad que muestra el personaje de Enoc en su desarrollo apocalíptico con otras figuras destacadas del entorno del Próximo Oriente Antiguo. Tal y como resaltaba en su anotación a los libros del Pentateuco el profesor Ángel Sáenz-Badillos (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 11, n. 22-24), otras culturas cercanas a Israel también atribuyen a ciertos personajes una especial intimidad con Dios y el haber sido arrebatados por él. Por ejemplo, si comparamos la lista de patriarcas antediluvianos de Gén 5 con la lista de reyes anteriores al diluvio en la tradición mesopotámica – la llamada “lista de reyes sumerios” – encontraremos al rey Enmeduranki,<sup>54</sup> quien también suele ocupar una séptima posición destacada dentro de una lista de 10 reyes de sorprendente longevidad.<sup>55</sup> Es, además, el rey de Sippar, la ciudad del dios sol (*Utu* en sumerio, *Shamash* en acadio),<sup>56</sup> y tiene una estrecha relación con los dioses, asistiendo a su asamblea.<sup>57</sup> Así pues, los contactos de la tradición apocalíptica con otras culturas (y no sólo una influencia puramente helenística) quedan patentes desde la elección del protagonista de su primera obra y serán, como veremos, un punto clave para lograr una comprensión profunda de las interpretaciones apocalípticas en torno al problema del origen del mal.

---

<sup>54</sup> También conocido como Enmeduranna o Enmenduranna, dependiendo de las versiones, probablemente sea la misma figura a la que Beroso el caldeo (inicios del s. III a.e.c.) denomina Evendoranchos (Blenkinsopp, 1999: 100).

<sup>55</sup> Así aparece en las copias de Well-Blundell 444, Beroso y Uruk de reyes antediluvianos, si bien en otras versiones ocupa el sexto u octavo lugar. Respecto al estudio de la posible conexión entre Enoc y el rey Enmeduranki, destacan los trabajos de VanderKam (1984: 26-28, 33-51; 1995: 6-14; cf. Westermann, 1984: 350-358, donde se mantiene una posición más cautelosa respecto a la vinculación entre ambas tradiciones, aludiendo más bien a un tema usual en los pueblos del entorno).

<sup>56</sup> A excepción notable del testimonio de Beroso, donde se le vincula a la ciudad de *Pautibiblon* (Bad-tibira). No obstante, en opinión de diversos autores – como Israel Finkelstein o James C. VanderKam – dicha ausencia podría atribuirse más probablemente a los diferentes copistas de la obra a lo largo de los siglos que a la mano directa de Beroso (Finkelstein, 1963: 46; VanderKam, 1984: 35).

<sup>57</sup> Dicha relación se establece claramente en dos textos acadios: a. K 2486 + 3646 + 4364; K 3357 + 9941; K13307; y b. K 4874; Rm 255; K 2211 + 8636 + 9168; VAT 17051 (BE 33135); BM 47805 + 48032 + 48035 + 48037 + 48046 (Lambert, 1967). Además de su comparativa con Enmeduranki, VanderKam también apunta a la tradición mesopotámica de los *apkallū*, los sabios, como punto de origen para el desarrollo de la figura de Enoc y sus revelaciones (VanderKam, 1984: 116).



### 1.1.2. ESTRUCTURA Y DATACIÓN DE *I ENOC*

Como hemos indicado, *I Enoc* no es una obra unitaria sino resultado de la compilación de materiales en torno a la figura del patriarca, por lo que puede dividirse en diferentes partes, cada una con un argumento, propósito y datación diferentes:

- *I En 1-36: Libro de los Vigilantes* (s. III a.e.c.).<sup>58</sup> Constituye el principal objeto de estudio de este capítulo. En él, se narra la caída de los ángeles – denominados en este apócrifo “Vigilantes” – cuando constatan desde el cielo la belleza de las mujeres y deciden bajar a la tierra para unirse a ellas, engendrando a los gigantes y desatando el mal en el mundo. Esta sección incluye diferentes motivos como los conocimientos transmitidos por los vigilantes a la humanidad, el castigo impuesto a los vigilantes y su descendencia, o la acción mediadora de Enoc entre Dios y los ángeles rebeldes. La sección cuenta con una introducción propia (*I En 1-5*)<sup>59</sup> que

---

<sup>58</sup> Recibe su nombre no del propio texto, sino del prefacio al capítulo 6 de la mano de Syncellus (Barker, 1987: 70, n. 15). La datación del *Libro de los Vigilantes* ha sido largamente debatida. Aunque gran parte de las investigaciones, así como introducciones generales a *I Enoc*, fecha dicha obra en el s. II a.e.c., el propio Aranda Pérez reconoce que “esta parte estaba compuesta en el siglo II a.C., como se deduce de los fragmentos de Qumrán [...] y del hecho de que se cite en la sección IV [correspondiente, según su división, al *Libro de los Sueños*] y en el libro de los Jubileos.” (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 275). Una opinión similar puede rastrearse en otros investigadores anteriores como Józef T. Milik, encargado de la edición de los fragmentos arameos de Qumrán (Milik, 1976: 141), o Barker, quien reconoce que el hecho de que los fragmentos más antiguos que poseemos daten de la primera mitad del s. II a.e.c., no implica que su origen no haya podido ser anterior (Barker, 1987: 9). Desde luego, los fragmentos hallados en Qumrán han marcado un antes y un después en los estudios de apocalíptica, pues antes de su publicación la opinión general era que no existían obras apocalípticas anteriores al s. II a.e.c., época en la que se sitúan Daniel y *Jubileos* (Himmelfarb, 2010: 2). Como consecuencia, la composición de las primeras obras apocalípticas (el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro de Astronomía*) se retrotrae con alta probabilidad al s. III a.e.c., como sostienen la mayoría de los investigadores actuales (vid. p. ej.: Reed, 2005a: 3; Stokes, 2010: 61-62; Nickelsburg y VanderKam, 2012: 3; Gooder, 2013: xiv; Stuckenbruck, 2014: 13; y Vegas Montaner, 2014: 213). Sacchi (a quién también seguirá su discípulo, Boccaccini) ha propuesto una época aún anterior para el germen del *Libro de los Vigilantes*, el s. IV a.e.c. (Sacchi, 1990: 47-48; 61-62; Boccaccini, 1998: 70-71, 76-77). No obstante, ha de tenerse en cuenta que dicho investigador tiende a hablar de la datación de esta obra no en referencia a la fecha final de su redacción, sino a su composición general, el origen del relato en época del Exilio de Babilonia, pudiendo haberse puesto por escrito años (o décadas) más tarde.

<sup>59</sup> Si bien estos cinco primeros capítulos han sido a veces considerados como una parte independiente que serviría de introducción a toda la obra y ciertamente posterior al *Libro de los Vigilantes* (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 275), lo cierto es que en las copias de 4QEn<sup>a</sup> y 4QEn<sup>b</sup> – datadas por Milik en la primera mitad del s. II a.e.c. y mediados del mismo siglo respectivamente – los once primeros capítulos de este libro aparecen ya unidos (Milik, 1976: 140-141, 164). Ello implica que los capítulos 1-5 no deberían leerse como una adición posterior, sino como parte del *Libro de los Vigilantes* (tal y como mantienen en sus divisiones de la obra VanderKam, 1995: 25; Stokes, 2010: 61; o Vegas Montaner, 2014: 214).

sirve de introducción general a la obra y se cierra con dos viajes celestiales del patriarca (*1 En* 17-19 y 21-36).<sup>60</sup>

- *1 En* 37-71: *Libro de las Parábolas* (s. I e.c.).<sup>61</sup> Presentado como la segunda visión de Enoc, en realidad muestra la compilación de tres discursos – o “parábolas” – en los que Enoc narra lo que ha contemplado en sus viajes celestiales (*1 En* 38-44; 45-57 y 58-69). Dichas parábolas se centran en la descripción del Juicio Final y la figura del Hijo del Hombre como juez escatológico. Se trata de una figura mesiánica de carácter preexistente cuya misión es castigar a los pecadores (tanto hombres como ángeles caídos) y exaltar a los justos, a quienes resucitará en una nueva tierra. Los capítulos finales del libro se centran en la ascensión a los cielos de Enoc y su propia designación como Hijo del Hombre.<sup>62</sup>
- *1 En* 72-82: *Libro de Astronomía* (s. III a.e.c.).<sup>63</sup> Recoge la revelación que Enoc recibió del ángel Uriel y que transmite a su hijo Matusalén acerca de

---

<sup>60</sup> Esta es la división generalmente aceptada y reflejada en las ediciones, traducciones y publicaciones acerca de la obra (vid. Isaac, 1983: 22-29; Corriente y Piñero, 1984: 14, 53-65; VanderKam, 1984: 110; 1995: 25; Nickelsburg y VanderKam, 2012: 38-49; Charles, 2013: 11-22; Vegas Montaner, 2014: 214), quedando el capítulo 20 generalmente fuera de la ninguno de los dos viajes, sino presentado como un enlace entre ambos, centrado en los nombres de los arcángeles. No obstante, Aranda Pérez propone una división de esta sección en tres partes según cambia la orientación del periplo: 17-20, 21-25 y 26-36 (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 275-276).

<sup>61</sup> La datación del *Libro de las Parábolas* tampoco está falta de polémica: su parecido con el Nuevo Testamento y el hecho de no encontrarse entre las copias de *1 Enoc* de Qumrán hacen que sea generalmente datado hacia la primera mitad del s. I e.c. (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1994: 278) Otros investigadores optan por una datación más amplia, s. I a.e.c./e.c. (Nickelsburg y VanderKam, 2012: 5; Vegas Montaner, 2014: 214). No obstante, las menciones al “Hijo del hombre” y su ausencia en Qumrán han llevado a Milik a propugnar un origen posterior al cristianismo, localizándola en el s. III e.c. De hecho, dicho investigador propone la circulación ya en el s. I a.e.c. de un “pentateuco de Enoc” que en lugar del *Libro de las Parábolas* incluiría el *Libro de los Gigantes*, obra esenia de finales del s. II a.e.c. (Milik, 1976: 89-107). Esta hipótesis ha sido altamente cuestionada por falta de fundamento y no goza en la actualidad de la consideración del resto de investigadores (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 275; Gooder, 2013: xiii-xiv; Vegas Montaner, 2014: 213, n. 5).

<sup>62</sup> El hecho de que Enoc se identifique al final de esta sección con el Hijo del Hombre es uno de los argumentos más utilizados para criticar la propuesta de datación post-cristiana de Milik. En esta línea, Aranda Pérez expone diversas claves a la hora de argumentar la datación del *Libro de las Parábolas* en el s. I e.c., de entre las que destacan: “c) Que en *LP* no hay nada específicamente cristiano y no es fácil explicar que una obra cristiana dedicada a la predicción de la venida de un Hijo del Hombre sobrehumano, no hiciera la más mínima alusión (desde el punto de vista de Henoc) a su encarnación futura. d) Que es casi inimaginable que un autor judío descristianizara la obra presentando a Henoc como el Hijo del hombre [...] a partir de una atribución anterior a Jesús, cuando en *LP* la expresión ‘hijo del hombre’ no aparece claramente como un título acuñado y las tradiciones recogidas ahí parecen ser anteriores y como un paso intermedio entre el libro de Daniel y el NT” (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 279-280).

<sup>63</sup> Titulado *Libro del curso de las luminarias del cielo* en la versión etiópica. Su datación a finales del s. III a.e.c. viene corroborada por los manuscritos del mar Muerto (siendo el más antiguo de ellos 4QEnastr<sup>8</sup>) y no muestra, a diferencia de las secciones anteriores, discrepancias entre investigadores. Tal y como se ha indicado anteriormente, es generalmente considerada la obra apocalíptica más antigua de

los elementos astronómicos. En su cosmovisión, el universo se comprende como algo vivo, guiado por ángeles (los astros) que, a su vez, obedecen al orden establecido por Dios en la creación. Los elementos astronómicos y geográficos se mezclan con motivos apocalípticos, incidiendo en una concepción determinista: tanto los astros/ángeles que se salgan de su órbita como los hombres que abandonen el buen camino serán castigados, tal y como está predeterminado por Dios y recogido en las tablas celestiales. No obstante, quizá el rasgo distintivo más popular del *Libro de Astronomía* sea la referencia a un calendario de 364 días en base a una correlación entre los movimientos del sol y la luna. Dicho sistema permite que las festividades judías se celebren siempre el mismo día de la semana y será también defendido posteriormente por otras obras de la corriente apocalíptica como *Jubileos* (*Jub* 4,17) y utilizado por la comunidad de Qumrán.<sup>64</sup>

- *1 En* 83-90: *Libro de los Sueños* (s. II a.e.c.).<sup>65</sup> Incluye el relato de dos diferentes visiones de Enoc, experimentadas antes de su matrimonio y dirigidas a su hijo. La primera, de menor extensión (*1 En* 83-84), hace referencia al diluvio, mientras que la segunda (*1 En* 85-90) es conocida como el “Apocalipsis de los animales”. Se trata de una historia zoomórfica de la humanidad desde su creación hasta la llegada del reino divino en donde el mito de los vigilantes se integra en la historia global bajo una marcada simbología animal. El relato llega hasta la época de los Macabeos<sup>66</sup> para dar un salto a la era escatológica donde aparece una figura mesiánica (representada como un toro blanco, al igual que Adán), que entra en acción tan sólo una vez establecido el reino divino.

---

que disponemos. Se trata de una obra con un origen probablemente independiente, reducida en su forma actual dentro de *1 Enoc*, la cual muestra claros influjos de la cosmología babilónica (Corriente y Piñero, 1984: 18-19, 23; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 283-284; Nickelsburg y VanderKam, 2012: 6; Gooder, 2013: xix; Vegas Montaner, 2014: 214), de modo que su cómputo lunar se inspira en el *Enūma Anu Enlil* (Drawnel, 2007).

<sup>64</sup> Queda claro que este tipo de calendario se incluye en algunas obras apocalípticas para polemizar en contra del calendario utilizado por las autoridades en el Templo. Desgraciadamente – tal y como recoge Martha Himmelfarb – no está claro cuál era el sistema utilizado de manera generalizada en época del Segundo Templo: exclusivamente lunar, solar o una combinación de ambos (vid. Himmelfarb, 2010: 19-20).

<sup>65</sup> También denominado *Visiones de Enoc*, es titulado por Corriente y Piñero como *Ensueños de Henoc antes de tomar mujer* (Corriente y Piñero, 1984: 15). Su datación en el s. II a.e.c. queda corroborada por las propias referencias del texto a acontecimientos históricos de la época (Nickelsburg y VanderKam, 2012: 9; Gooder, 2013: xx).

<sup>66</sup> El *Libro de los Sueños* procede del mismo contexto religioso que el libro de Daniel, pero, a diferencia de éste, sí invita a una actitud activa en el contexto de la lucha contra los Seléucidas (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 286; Vegas Montaner, 2014: 215).

- *1 En* 91-108: *Epístola de Enoc* (s. II a.e.c.).<sup>67</sup> Muestra la recopilación de diferentes materiales, destacando primeramente el “Apocalipsis de las semanas” (*1 En* 93,1-10; 91,11-17),<sup>68</sup> en el que la historia del pueblo judío se presenta dividida en diez semanas, narrando de manera simbólica de la primera a la séptima semana los acontecimientos históricos pasados en clave de profecía *ex eventu* y dedicando las tres últimas al anuncio de la era escatológica. Le siguen una serie de oráculos proféticos (*1 En* 92-105), probablemente dirigidos contra los Hasmoneos.<sup>69</sup> Mención aparte merece el llamado *Libro de Noé* (*1 En* 106-107), que, si bien suele incluirse dentro de esta sección, constituye una unidad independiente. Podría más bien definirse como restos de un relato<sup>70</sup> que narran el nacimiento portentoso de dicho patriarca, semejante a los ángeles del cielo. Dicha naturaleza asusta a su progenitor, por lo que Enoc – como conocedor de las tablas celestiales – es consultado, anunciando el próximo diluvio, así como la salvación de Noé y su descendencia. Por último, el capítulo 108 se constituye como conclusión tanto de la sección de *Epístola de Enoc* como del libro de *1 Enoc* por completo, y consta de una referencia a “otro libro escrito sobre Enoc” sobre el castigo de los pecadores y el premio a los justos a modo de exhortación final.

---

<sup>67</sup> Denominada así en la versión griega, esta sección también puede encontrarse como *Exhortaciones de Enoc* debido a su contenido parenético (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 274; Vegas Montaner, 2014: 215). En la edición española se propone el título alternativo *Libro de enseñanzas y castigos* (Corriente y Piñero, 1984: 15). Si bien su datación general corresponde al s. II a.e.c., la de sus diferentes partes fluctúa a lo largo de dicho siglo (Gooder, 2013: xx). Como opinión discordante, Sacchi data tanto la obra global como el “Apocalipsis de las semanas” en el s. I a.e.c. (1990: 114, n. 4). En conjunto, fue añadida al corpus enóquico como conclusión a la obra en un estadio de compilación anterior a la adhesión del *Libro de Astronomía* y del *Libro de las Parábolas* (Nickelsburg y VanderKam, 2012: 12).

<sup>68</sup> Este fragmento, al no contener indicación alguna sobre la crisis macabea, es mayoritariamente datado como anterior a ésta (Corriente y Piñero, 1984: 24; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 288; Vegas Montaner, 2014: 215).

<sup>69</sup> De ahí que su datación particular suela situarse a finales del s. II a.e.c. (Vegas Montaner, 2014: 215).

<sup>70</sup> Atestiguado en Qumrán (cf. García Martínez, 1981: 212), para Sacchi representa el punto de partida de la primera sección del *Libro de los Vigilantes* (*1 En* 1-11), lo que implicaría una datación bastante anterior, si no de la redacción final del *Libro de Noé*, al menos sí de su germen (Sacchi, 1990: 95). Sus paralelos con el *Génesis Apócrifo* (1QapGén 2-5) sugieren que ambos relatos derivan de una historia que circulaba de manera independiente antes de su inclusión en *1 Enoc*, ya sea en un *Libro de Noé* o en un cuerpo más difuso de literatura noáquica (Reed, 2005a: 79).

## 1.2. EL *LIBRO DE LOS VIGILANTES* Y LA CAÍDA DE LOS ÁNGELES

Una vez abordada la compleja composición de *I Enoc*, los siguientes subepígrafes tratarán de ahondar en su propia explicación al mal: el mito de los Vigilantes. Encuentra su primera redacción en los capítulos iniciales de la obra, el *Libro de los Vigilantes* (*I En* 1-36),<sup>71</sup> si bien también será mencionado en otros libros posteriores del corpus enóquico, así como referenciado – con más o menos variantes – por sucesivas obras apocalípticas.<sup>72</sup> Lejos de señalar directamente a Dios como causante de los males del hombre, así como considerando aquellos males acaecidos al hombre sin aparente relación con un mal comportamiento personal – como en el caso del libro de Job –, el *Libro de los Vigilantes* destaca entre otras tradiciones por ofrecer un origen celeste (si bien, no divino) del mal. Los Vigilantes, seres angélicos pertenecientes a un estadio intermedio entre el hombre y la divinidad, serán responsabilizados ante la caótica situación en la tierra, que llevará a la necesidad de “hacer borrón y cuenta nueva” a través del diluvio universal. Su núcleo más antiguo lo constituyen los capítulos 6-11, si bien éstos han sido expandidos<sup>73</sup> a lo largo del tiempo mediante la inclusión de una introducción (*I En* 1-5), la pormenorización de la actividad mediadora de Enoc y el castigo de los ángeles transgresores (*I En* 12-16)<sup>74</sup>, y dos viajes celestiales del patriarca (*I En* 17-19 y 21-36).<sup>75</sup>

### 1.2.1. INTRODUCCIÓN (*I EN* 1-5)

La introducción al *Libro de los Vigilantes* – y, en su compilación final, a toda la obra de *I Enoc* – se pone en boca del protagonista al modo de los oráculos proféticos.

---

<sup>71</sup> Tal y como indica Himmelfarb, el *Libro de los Vigilantes*, si bien incluye ciertas referencias escatológicas, parece más preocupado en otra serie de cuestiones como el Templo celestial o morada divina, así como la revelación de secretos de la naturaleza y el cosmos (Himmelfarb, 2010: 3, 6).

<sup>72</sup> Vid. 1.5.

<sup>73</sup> Vid. Sacchi (1990: 48). Ha de tenerse en cuenta, no obstante, que esta expansión se produjo en un estadio bastante temprano de la composición de *I Enoc*, de modo que 4QEn<sup>a</sup> ya muestra una unión de los capítulos 1 a 12. Además, el libro de *Jubileos* (mediados del s. II a.e.c.) contiene – como veremos – referencias al *Libro de los Vigilantes* y parece depender de su unidad por completo, los 36 capítulos (Gooder, 2013: xiv).

<sup>74</sup> Como comentario temprano a ese núcleo original (Suter, 1979: 119). Si bien en las divisiones generales de este libro no suele mostrarse una diferenciación significativa entre los capítulos 6-11 y 12-16, tan sólo una lectura superficial de los mismos deja entrever una relación de dependencia de los últimos respecto a los primeros, siendo la figura de Enoc tan sólo introducida en el relato a partir del capítulo 12 (vid. VanderKam, 1984: 110; 1995: 25).

<sup>75</sup> Nótese que los capítulos 33-36 parecen conocer ya el *Libro de Astronomía*, lo que confirma la datación posterior del *Libro de los Vigilantes* respecto a éste, si bien ambos son considerados obras del s. III a.e.c. (VanderKam, 1995: 26).

La sección, de lenguaje altamente escatológico,<sup>76</sup> puede dividirse a su vez en tres partes diferenciadas (Nickelsburg y VanderKam, 2012: 1-2). La primera parte (*I En* 1,1-9) se inicia con las palabras de Enoc de modo similar a la bendición de Moisés en Deut 33 y toma como modelo, además, el oráculo de Balaam de Núm 24. En ella, se afirma la autoridad de Enoc como varón justo que ha recibido visiones celestiales y se anuncia la próxima teofanía, en la que Dios juzgará al fin a los malvados y dará triunfo a los justos. Es en este contexto donde se incluye la primera referencia a los protagonistas de nuestro relato, los Vigilantes (*I En* 1,5): *təguhan* en etiópico (“constantes”, “servidores”), ἐγρηγόροισι en griego e עִירֵינ׳ en arameo (“vigilantes” en los dos casos). Se trata de seres angélicos que aparecen nombrados tan sólo tres veces en la Biblia hebrea, en Dan 4,10.14.20.<sup>77</sup> No obstante, la valoración de estos seres parece ser bien distinta en ambas obras: mientras que *I Enoc* nos presenta a los Vigilantes como un grupo de ángeles transgresores, culpables de introducir el mal en el mundo, Daniel – único escrito apocalíptico que forma parte del canon de la Biblia hebrea, de datación algo posterior (s. II a.e.c.) – parece utilizar el término con una valoración neutra o positiva, acompañándolo en los tres versículos del calificativo קְדִישִׁין, “santo(s)”.<sup>78</sup>

Los siguientes capítulos, si bien mantienen el énfasis escatológico, parecen centrarse más en las leyes de la naturaleza y su contraste con el comportamiento humano. La segunda parte (*I En* 2,1-5,4)<sup>79</sup> muestra un discurso sapiencial en el que la obediencia al mandato divino de todos los elementos de la naturaleza (representados por los cuerpos celestes y las estaciones del año) contrasta con la desobediencia humana. Por último, la tercera parte (*I En* 5,5-9) retoma el lenguaje de Is 56-66 en su descripción

<sup>76</sup> Si bien las diferentes partes que componen el *Libro de los Vigilantes* seguramente hayan tenido un origen independiente (vid. *infra*) y la escatología podría haber jugado inicialmente un papel menor en la historia de Semyaza, lo cierto es que la redacción final de la obra subraya este motivo tan característico de la apocalíptica judía, comparando el castigo a los Vigilantes con el próximo castigo a los impíos cuando llegue el final de los tiempos (vid. Collins, 1982: 96).

<sup>77</sup> Thomas F. Glasson los relaciona con los espíritus guardianes de la justicia en la obra de Hesíodo (finales del s. VIII a.e.c. o principios del s. VII a.e.c.): “¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina. Treinta mil son los inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; estos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra” (Hesíodo, *Trabajos y Días* 248-255), si bien en este caso, al igual que en Daniel, parece una referencia a seres sobrehumanos sin una caracterización negativa (Glasson, 1961: 69).

<sup>78</sup> Un uso neutro del término parece también darse en algunos escritos hallados en Qumrán, como 1QapGen 2,1 (Santos Carretero, 2014-2015: 35; cf. Wright, 2015: 101-102).

<sup>79</sup> Mientras que las ediciones de Robert Henry Charles y Ephraim Isaac no muestran subdivisiones en los capítulos 1-5, la edición española de la obra, al igual que Nickelsburg y VanderKam, también considera esta sección como un oráculo tripartito. Sin embargo, prefiere dividir las dos últimas partes de manera algo diferente: *I En* 2-4 como capítulos referentes al “orden de la naturaleza” y el capítulo 5 centrado en el “contraste con el ser humano” (Corriente y Piñero, 1984: 40-42).

de las bendiciones y maldiciones que aguardan a los elegidos y pecadores respectivamente.

### 1.2.2. LA CAÍDA DE LOS VIGILANTES (*I En* 6-11)

Los capítulos 6-11 constituyen, tal y como se ha indicado anteriormente, el núcleo del *Libro de los Vigilantes*. Se trata de una narración en tercera persona en la que el protagonista de la obra, Enoc, no aparece en escena.<sup>80</sup> En lugar de una revelación o visión del patriarca antediluviano,<sup>81</sup> estos seis capítulos proporcionan una narración acerca de aquellos Vigilantes apenas mencionados en *I En* 1,5:

En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: “Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos.”<sup>82</sup>

Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas. Quedaron encintas y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre. Entonces la tierra se quejó de los inicuos.<sup>83</sup>

El núcleo del *Libro de los Vigilantes* narra cómo estos seres angélicos descienden a la tierra,<sup>84</sup> se degradan al unirse sexualmente con las hijas de los hombres (es decir, las

---

<sup>80</sup> Además de Dios y los ángeles, el único personaje bíblico mencionado en estos capítulos es Noé, a quien ni siquiera se alude por su nombre propio en la versión etiópica sino como “hijo de Lamec” (*I En* 10,1).

<sup>81</sup> Aunque en conjunto *I Enoc* es considerado, sin lugar a duda, un apocalipsis, los capítulos 6-11 parecen no ajustarse a las características del género literario, cuya propia etimología hace referencia a la recepción y transmisión de conocimientos ocultos a través de la “revelación”. Sin embargo, resulta casi imposible separar estos capítulos del resto de la obra, donde dominan las visiones celestiales. El hecho de que literariamente este fragmento no corresponda al género de la apocalíptica no implica que en él no se desarrollen motivos fundamentales para el movimiento. Como se ha expuesto en la introducción a esta investigación, el género literario, la escatología apocalíptica y la apocalíptica (o apocalipticismo) como ideología son tres niveles separados – si bien frecuentemente relacionados – que permiten que este trabajo aluda a documentos que, sin corresponder a las etiquetas literarias, permiten obtener un conocimiento más profundo de la corriente en su conjunto (vid. VanderKam, 1984: 8; Sacchi, 1990: 19).

<sup>82</sup> *I En* 6,1-2. A menos que sea expresamente mencionado, todas las citas de apócrifos incluidas en esta investigación corresponden a la traducción española recogida en la serie *Apócrifos del Antiguo Testamento* editada por Alejandro Díez Macho (y, en el caso del sexto volumen, Antonio Piñero Sáenz), citadas de manera individual en la bibliografía.

<sup>83</sup> *I En* (et) 7,1-6.

<sup>84</sup> El texto griego de Syncellus afirma en *I En* 6,6 que esta caída angélica tiene lugar en tiempos de Jared (Yéred), el padre de Enoc según la genealogía de P (cf. Gén 5,18). Dicha datación viene a ligarse con una supuesta etimología del nombre propio, pues la raíz ירד de la que parece derivarse significa, precisamente,

mujeres), les revelan una serie de conocimientos y dan origen a los gigantes: una descendencia de gran envergadura, la causa directa del mal en el mundo de los hombres.<sup>85</sup> Mientras que los capítulos 6 y 7 otorgan una descripción general de la línea narrativa a seguir, el capítulo 8 – con ciertas diferencias entre las versiones etiópica y griega – se dedica por completo a una lista pormenorizada de ángeles y los saberes específicos que ha transmitido a la humanidad, todos ellos relacionados con actividades potencialmente corruptoras para el ser humano: la metalurgia, la cosmética o embellecimiento de las mujeres, las prácticas mágicas y la astrología.<sup>86</sup>

Dos líderes angélicos distintos parecen ser los cabecillas de este grupo de ángeles transgresores. Por una parte, *1 En* 6,3 identifica a su jefe como Semyaza, ante el cual los Vigilantes juran comprometerse en su decisión de bajar a la tierra. El mismo personaje aparece también señalado en *1 En* 6,7; 9,7 y 10,11.<sup>87</sup> No obstante, el resto del libro alude a un líder angélico distinto, el décimo de la lista de líderes en *1 En* 6, 7: Azazel/Azael/Asael. Las variantes de este nombre propio corresponden a la versión etiópica, griega y aramea respectivamente.<sup>88</sup> Si bien uno pudiera pensar que el original correspondería a la versión aramea<sup>89</sup> – siendo Azazel una asimilación del personaje con el demonio bíblico que aparece en la tradición del chivo expiatorio de Lev 16<sup>90</sup> – lo

---

“bajar” o “descender”. La misma tradición se recogerá también de forma explícita en *Jub* 4,15: “En el segundo septenario del décimo Jubileo, Malaleel tomó por mujer suya a Dina, hija de Baraquiel, prima suya. Esta le parió un hijo en el tercer septenario, en el año sexto, al que llamó de nombre Jared, pues en sus días bajaron los ángeles del Señor a la tierra, los llamados ‘custodios’, a enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra”. Acerca de las variantes que presenta el texto de *Jubileos* respecto a la versión del mito angélico recogida en el *Libro de los Vigilantes*, vid. 2.2.2.

<sup>85</sup> Mientras que la versión etiópica no da más detalles acerca del nacimiento de los gigantes, la versión griega de Syncellus distingue en *1 En* 7,2 tres fases en la descendencia de los Vigilantes: primeramente, los Vigilantes y las mujeres conciben a los gigantes, éstos dan lugar a los *Nefalim* y, de ellos, nacen los *Eliud*. Tres tipos de descendientes también parecen vislumbrarse en el “Apocalipsis de los animales” (elefantes, camellos y asnos en *1 En* 86,4 y 88,2), lo que lleva a Georg Beer a considerar el texto griego como el original en este pasaje. Estos tres tipos de gigantes son, además, relacionados por Federico Corriente y Antonio Piñero con tres clases de gigantes en Gén 6,1-4: אנשי השם ונפלים, גברים (Corriente y Piñero, 1984: 44, n. 2). Sin embargo, en mi opinión, Gén 6,1-4 no hace referencia a los gigantes en los tres casos sino tan sólo en el primero (גברים), como se explicará detalladamente en el subepígrafe 1.4.1.

<sup>86</sup> Baste, por ahora, este pequeño apunte sobre el papel de transmisores de conocimiento de los Vigilantes, que será abordado con más detalle en el subepígrafe 1.4.3.

<sup>87</sup> Además de una mención en *1 En* 69,2: una lista de nombres y funciones de los ángeles caídos en el *Libro de las Parábolas*.

<sup>88</sup> Mientras que Semyaza podría traducirse literalmente como “mi nombre ha visto”, “el nombre ve” o “él ve el nombre”; Asael significa literalmente “Dios ha hecho” y Azazel suele relacionarse en la literatura rabínica con אַזַּז (‘azaz, “duro”, “áspero”) y אֵל (‘el, en el sentido de “poderoso”). Para un estudio detallado de los nombres angélicos en el *Ciclo de Enoc*, vid. Santos Carretero (2014-2015).

<sup>89</sup> Opinión mayoritaria, vid. Wright (2015: 108-110).

<sup>90</sup> Una interesante reflexión sobre las posibles raíces de esta figura del *Libro de los Vigilantes* en el ritual del chivo expiatorio ha sido llevada a cabo por Paul D. Hanson y hábilmente utilizada por Philip R. Davies en su argumentación sobre la dependencia (o no) de este mito respecto al pasaje de Gén 6,1-4, a la



cierto es que el primer nombre también es utilizado en Qumrán en relación con la unión de los ángeles y las mujeres en *4QPesher sobre los Períodos* (4Q180 1,7-9; vid. Hanson, 1977: 221, n. 47; Dimant, 1979; Deiana, 1988). Dado que el texto etiópico constituye la base de las ediciones y traducciones de la obra – siendo completado a la luz de fragmentos arameos y variantes griegas – Azazel será la denominación utilizada en este capítulo. Sea como fuere, el hecho de que se nombre a dos líderes distintos a lo largo del libro<sup>91</sup> es una prueba de que no sólo en la compilación final de *1 Enoc*, sino también en la redacción concreta del *Libro de los Vigilantes*, se entrecruzan varias tradiciones.

Una de las opiniones que más apoyos tiene a este respecto es la de George W. E. Nickelsburg. Según dicho investigador, la tradición ligada a la figura de Semyaza es la base de la historia, centrada mayormente en la unión ilícita entre ángeles y mujeres (y su descendencia, los gigantes) como causa del mal. La tradición de Semyaza es, ciertamente, dominante en la redacción final del texto: es la que primero aparece en el capítulo 6, identificando a este personaje como el líder del descenso angélico a la tierra, y también es la que cierra los castigos destinados a los Vigilantes y su descendencia en el capítulo 10. A ella se añadirían en un segundo estadio breves adiciones aludiendo a la pedagogía (*1 En* 7,1; 9,8), mientras que lo último en incorporarse al texto serían las tradiciones de Azazel y el conocimiento, tratándose ya temas específicos (*1 En* 8,3; Nickelsburg, 1977: 384-386; 397-398; 2001: 166-171, esp. 169-170).<sup>92</sup> A su parecer, el origen celeste del mal derivado de la tradición de Semyaza se mitigaría con la

---

que se hará referencia en el subepígrafe 1.4.1 (Hanson, 1977: 220-225; Davies, 2006: 100-101). Para una crítica a esta vinculación, vid. Wright (2015: 111-116).

<sup>91</sup> A los que hay que añadir una referencia a Satán y sus seguidores en el *Libro de las Parábolas* (*1 En* 54,6), así como a un tercer líder sin paralelos externos, Yeqún (*1 En* 69,4). Vid. 1.5.1.

<sup>92</sup> Una opinión similar ha sido también sostenida por otros expertos en el área (vid. Dimant, 1974: 25-29, 65; VanderKam, 1995: 41; Nickelsburg, 1997: 384-385; 2005<sup>2</sup>: 47-50). Contrariamente, Michael Segal propone que los fragmentos sobre la acción pedagógica de los ángeles asociados a la figura de Semyaza no se introducirían en el texto antes de la revelación de conocimientos por parte de Azazel, sino justo después, como puente para unir las dos tradiciones (Segal, 2007: 111-112). Para Hanson, el material de Semyaza también constituye la base del texto, pero en lugar de relacionar el material de Azazel con la revelación de conocimientos y la figura de Prometeo en la mitología griega, él remite a la tradición del chivo expiatorio en Lev 16 y su interpretación en *Targum Pseudo-Jonatán* (anteriormente indicada por Beer, 1900: 242d y criticada por Nickelsburg, 1977: 401-404). Según Hanson, el motivo de la transmisión de conocimiento derivaría más bien de la figura del héroe cultural o civilizador y no específicamente de las obras de Hesíodo o Esquilo como Nickelsburg defiende (Hanson, 1977: 220-233; vid. 1.4.2 y 1.4.3). La construcción de la figura de Azazel es, desde luego, compleja, pero no creo que las dos alternativas sean necesariamente excluyentes la una de la otra: sobre una figura ya existente en la tradición judía pueden haberse incorporado elementos provenientes de las influencias helenísticas que, sobre la base de motivos ya conocidos en el entorno del Próximo Oriente Antiguo, modifiquen a la vez que enriquezcan el personaje. Una magnífica síntesis y crítica a las propuestas de Nickelsburg y Hanson ha sido realizada por Wright (2015: 111-120).

transmisión de conocimientos. La adquisición de la metalurgia lleva a los hombres a desarrollar el arte de la guerra, al igual que el embellecimiento de las mujeres a través de cosméticos puede conducir al pecado sexual, de modo que la humanidad se convierte en responsable del mal. La versión griega de Syncellus, de hecho, parece anteceder la seducción de las mujeres a la caída de los vigilantes en *1 En* 8,1.<sup>93</sup> Si bien su teoría parece más que plausible, difiere respecto a la última parte de su argumentación: aunque las artes aprendidas gracias a los Vigilantes pueden contribuir a la propagación del mal, el *Libro de los Vigilantes* presenta claramente a los líderes angélicos como su causa, de modo que, en *1 En* 10,8, Dios afirma: “Pues se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel: adscribele toda la culpa”. La originalidad del mito de los Vigilantes reside, precisamente, en esta concepción del mal, que se explica a través de la mezcla desautorizada entre las esferas celeste y terrestre, y no como consecuencia de la acción humana.

A este respecto, algunos investigadores han defendido la posibilidad de hacer una lectura desordenada de los capítulos 6-8. Anteponiendo en la línea temporal las enseñanzas de Azazel sobre el embellecimiento de las mujeres, éstas darían lugar a un episodio de seducción en la distancia. Viendo la hermosura de las féminas, Semyaza y el resto de los vigilantes decidirían entonces bajar a la tierra, unirse a ellas, y continuar las enseñanzas.<sup>94</sup> *1 En* 8,1-2, donde Azazel instruye a la humanidad sobre la metalurgia y los cosméticos, sería considerado como un *flashback* en esta hipótesis: sólo tras este episodio, las mujeres se adornarían y seducirían a Semyaza y el resto de los vigilantes (según Syncellus en *1 En* 8,1), provocando su caída (vid. Nickelsburg, 1977: 397-398; Reed, 2005a: 35-36; Himmelfarb, 2010: 18; Santos Carretero, 2014-2015: 84-86). La lectura resulta interesante a la luz de elaboraciones posteriores de este mito, como *Jub* 4,15, donde la transmisión de conocimiento por parte de los ángeles no tiene una valoración negativa, o *TestRub* 5,1-7, donde la responsabilidad de las mujeres a través del motivo de la seducción es enfatizada.<sup>95</sup> No obstante, a mi parecer, ningún indicador adicional dentro de este núcleo del *Libro de los Vigilantes* da a entender la necesidad de una lectura no lineal de estos capítulos. Efectivamente, una tradición que asocia el papel

---

<sup>93</sup> Motivo que se retomará en *1 En* 19,2.

<sup>94</sup> De modo que, al igual que en la anterior propuesta de Nickelsburg, podría entenderse que la transgresión celestial quedaría matizada por la intervención humana como parte responsable en el origen del mal desde sus primeros estadios.

<sup>95</sup> La recepción del mito de los Vigilantes en apócrifos posteriores será tratada en profundidad en el epígrafe 1.5, mientras que el motivo de la seducción será abordado al hilo de la exposición sobre el papel de los elementos femeninos en los relatos sobre el origen del mal en el epígrafe 2.5. del siguiente capítulo.

seductor de las mujeres con la caída de los ángeles ha sobrevivido en dos pasajes concretos del texto de *I Enoc*, pero no es la línea narrativa predominante en la redacción final, donde el descenso de los Vigilantes a la tierra antecede a la instrucción de la humanidad (incluyendo la cosmética y el embellecimiento femenino).<sup>96</sup> La conservación de referencias a líderes angélicos diferentes o variantes del hilo narrativo casi contradictorias puede sorprender al lector actual del texto, pero no es sino muestra del carácter compuesto de la obra.

Retomando el hilo narrativo, ante el clamor de los hombres por la sangre derramada, los cuatro arcángeles<sup>97</sup> – Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel<sup>98</sup> – constatan desde el cielo la desastrosa situación en la tierra y denuncian ante Dios la triple perversión de su creación: la transmisión de conocimientos ocultos, la unión ilícita entre ángeles y mujeres, así como la violencia producida por su descendencia, los gigantes (*I En* 9,6-9). Para remediarlo, Dios ordena una actuación en cuatro fases, otorgando a cada arcángel una misión concreta: Uriel<sup>99</sup> es el encargado de advertir sobre el diluvio al hijo de Lamec (*I En* 10,1-3); Rafael, de administrar su castigo a Azazel (*I En* 10,4-8); Gabriel, de propiciar la aniquilación de los gigantes (*I En* 10,9-10); y Miguel, de informar y castigar a Semyaza y sus asociados (*I En* 10,11-22).

Gracias a pasajes como este dentro del *Libro de los Vigilantes* puede constatarse cómo la angelología adquiere un gran peso en el imaginario de la apocalíptica judía desde sus primeros pasos. “Ángel” proviene del latín *angĕlus* y éste, a su vez, del griego ἄγγελος, “mensajero”, un significado idéntico al término hebreo מַלְאָךְ,<sup>100</sup> de ahí que los ángeles aparezcan en la literatura bíblica como mensajeros de Dios y miembros de su entorno celestial.

Si bien antes del Exilio pueden observarse algunas referencias a diferentes figuras angélicas a lo largo de las páginas de la Biblia hebrea, lo cierto es que estos ángeles no

<sup>96</sup> De hecho, en pasajes como *I En* 6,1-6 o 9,8, el papel de las bellas mujeres es claramente pasivo: son los ángeles quienes se sienten atraídos por ellas, deciden descender a la tierra y toman de entre ellas a las que más les gustan.

<sup>97</sup> Esta lista de arcángeles no es mantenida a lo largo de la obra, cuyos nombres y número pueden variar (de hecho, son siete los arcángeles nombrados en el capítulo 20), muestra añadida de la utilización de diversas fuentes en la composición del *Libro de los Vigilantes*.

<sup>98</sup> Así en la versión griega, el etiópico lee Suriel (Corriente y Piñero, 1984: 45, n. 9, 1).

<sup>99</sup> Así recogido en el texto griego de Syncellus, no en el etiópico que lee Arsyalalyur, probablemente corrupción de Istraël, constatado en el *Codex Panopolitanus* (Corriente y Piñero, 1984: 46, n. 10, 1).

<sup>100</sup> Si bien los términos אֱלֹהִים, בְּנֵי אֱלֹהִים, שָׂנְאִן y אֲבִיר también pueden referirse a estas figuras en la Biblia: p. ej. Gén 5,21-24; 6,2-4; Job 1,6; 2,1; Sal 8,5; 68,17; 78,25; 82,1; 97,7; 138,1 (Santos Carretero, 2014-2015: 6, 19).

muestran una caracterización elaborada, siendo generalmente descritos de manera vaga y permaneciendo anónimos. Presentados en la Biblia inicialmente con apariencia humana (como muestran los relatos patriarcales), su caracterización sufre una evolución gradual hacia su concepción alada. Así pues, mientras que en Gén 28,12 los ángeles necesitan una escala para transitar del cielo a la tierra, Is 6,2 presenta a los serafines como ángeles de seis alas,<sup>101</sup> Ez 1,5-9 alude a seres de cuatro alas en su visión de la gloria divina (identificados como los querubines<sup>102</sup> en Ez 10,19-21) y Dan 9,21 (como representante bíblico de la apocalíptica judía) presenta claramente su posibilidad de volar.<sup>103</sup>

Por otra parte, el antiguo Israel estaba familiarizado con la idea de un concilio divino, muestra de la supervivencia de elementos del sistema politeísta cananeo, como puede verse claramente en Sal 82,1: “’Ēlohim se yergue en la asamblea divina, en medio de los dioses juzga”. El Exilio de Babilonia parece ser el caldo de cultivo para la proliferación masiva de las figuras angélicas como adaptación monoteísta de este esquema. El gobierno celestial, de modo paralelo al gobierno en la tierra, se organiza mediante un sistema jerarquizado que bien podría imitar la diferenciación entre dioses mayores y menores de la mitología mesopotámica o la organización de la corte persa. Gracias a una creciente enfatización de la transcendencia divina,<sup>104</sup> el hueco existente entre los hombres en la tierra y la divinidad en su morada celestial se llena de multitudes de ángeles que sirven de intermediarios entre las esferas celeste y terrestre. Agrupados como ejércitos celestiales, además de su servicio en la corte y el Templo celestial, los ángeles de la apocalíptica toman un papel activo en los relatos – como puede verse en estos capítulos de *1 En* 9-10 – y es frecuente la figura del *angelus interpretes*: una función que, si bien realizan ya en el texto bíblico, habría sido atenuada en las visiones de los profetas preexílicos como Amós o Jeremías para enfatizar la unicidad de Dios. Aunque distintos tipos de ángeles han sido mencionados a lo largo de los siglos en la Biblia, es

---

<sup>101</sup> Estos serafines podrían ser considerados como una referencia a los dioses protectores situados a ambos lados del rey en el Próximo Oriente Antiguo (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 372, n. 2).

<sup>102</sup> Justamente, el grupo de ángeles encargados de custodiar el árbol de la vida tras la expulsión de la primera pareja del Edén (cf. Gén 3).

<sup>103</sup> Posiblemente anticipada ya en 1 Cr 21,16, si bien la redacción no es tan clara.

<sup>104</sup> Esta tendencia a trascendentalizar a la divinidad puede verse ya en los relatos de creación bíblicos, donde el antropomorfismo del relato yahvista de Gén 1 contrasta con el relato sacerdotal de Gén 2, en el cual, Dios realiza su creación fuera de escena, sin implicarse físicamente como artesano sino recurriendo a la palabra. Alejado del mundo terrestre, Dios se aparta de los asuntos mundanos: sentado en el trono ígneo de su morada celestial, es temido y reverenciado por un pueblo que evita pronunciar su nombre divino y que ahora se relaciona con la esfera celeste a través de la mediación de los ángeles, no mediante comunicación directa con la divinidad (Vegas Montaner y Piñero Sáenz, 2006: 137-139).

en época postexílica cuando hay una mayor sistematización en su clasificación y aparecen las primeras menciones a líderes angélicos con nombre propio: los mencionados Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel son muestra de ello.<sup>105</sup> También es en este momento cuando aparece entre ellos un satán o “acusador” (Zac 3,1; Job 1-2), figura de gran relevancia a cuya evolución se dedicará el epígrafe 2.6 del próximo capítulo. Así pues, la apocalíptica judía se caracteriza por un amplio desarrollo de la angelología y, por oposición, de la demonología (cf. Trebolle Barrera, 2010). Dos bandos enfrentados que juegan un papel fundamental en los relatos del origen del mal (vid. Blau y Kohler, 1906; Diez Macho, 1984: 329-344; Collins 1997a: 5; Vegas Montaner y Piñero Sáenz, 2006: 139; Himmelfarb, 2010: 27).

Retomando el relato enóquico, en opinión de David W. Suter, el inicio y clímax de la acción de los capítulos 6-11 sucede en el cielo, mientras que su desarrollo tiene lugar en la tierra, en una estructura narrativa que divide los distintos episodios en dos partes simétricas (Suter, 1979: 118):

A Los ángeles descienden del cielo y prestan juramento en la cima del monte Hermón

B Toman mujeres, se degradan y corrompen la tierra al engendrar a los violentos gigantes y al enseñar secretos

C El clamor de la tierra y de aquellos que perecen llega a las puertas del cielo y es presentado ante Dios por los arcángeles

A<sub>1</sub> Dios (en el cielo) ordena a los arcángeles intervenir en la tierra

B<sub>1</sub> Los arcángeles encarcelan a los ángeles caídos, destruyen a los gigantes, purifican la tierra y restablecen la comunidad de los justos (plan de justicia)

B<sub>2</sub> La alabanza de los justos llega al cielo (*1 En 10,21*)<sup>106</sup>

No obstante, si bien las tradiciones de Semyaza y Azazel han aparecido más bien mezcladas hasta este momento, el capítulo 10 distingue netamente dos anuncios

<sup>105</sup> De hecho, según la tradición rabínica, los ángeles toman sus nombres propios gracias a los judíos de Babilonia (*JRH* 1,2; *GnRab* 48).

<sup>106</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “A The angels descend from heaven and take an oath on top of Mt. Hermon. B They take wives, defile themselves, and corrupt the earth by begetting violent giants and teaching secrets. C The outcry of the earth and of those who are perishing ascends to the gates of heaven and is brought before God by the archangels. A<sub>1</sub> God (in heaven) commissions the archangels to intervene on earth. B<sub>1</sub> The archangels imprison the fallen angels, destroy the giants, purify the earth, and reestablish the community of the righteous (the plan of righteousness). C<sub>1</sub> The praise of the righteous ascends to heaven (1 En 10:21).”

distintos del castigo divino a la transgresión de su voluntad. Primeramente, se ordena encadenar de pies y manos a Azazel, que será arrojado bajo el desierto de Dudael:

Y dijo también el Señor a Rafael: “Encadena a Azazel de manos y pies y arrójalo a la tiniebla; hiende el desierto que hay en Dudael y arrójalo allí. Echa sobre él piedras ásperas y agudas y cúbrelo de tiniebla; permanezca allí eternamente; cubre su rostro, que no vea la luz, y en el gran día del juicio sea enviado al fuego”.<sup>107</sup>

El lugar es posiblemente una referencia a Bet Ḥaduda, donde se envía al chivo expiatorio a morir según *bYom* 66a-68b y *Tg PsJon* Lev 16,10.22 (Chapman y Streane, 1914: 186; Hanson, 1977: 223-224; Corriente y Piñero, 1984: 46-47, n. 4), creando un juego de palabras con las “piedras ásperas y agudas” (חֲדָדִים, *ḥadud*, “afilado”) que cubrirán a Azazel.<sup>108</sup> Allí permanecerá, sepultado entre tinieblas, hasta el gran día del juicio (el juicio final), cuando será arrojado al fuego. Tal y como establece *I En* 10,8, la culpa de que los hombres perezcan en la tierra es adscrita por completo a Azazel a través de sus enseñanzas, en un pasaje donde la libertad de elección y la responsabilidad humana quedan altamente discutidas, si no negadas (Sacchi, 1990: 111).

Los descendientes de Azazel y el resto de los Vigilantes serán castigados por otro arcángel, Gabriel, quien, a pesar de los ruegos de sus progenitores, azuzará a unos gigantes contra otros a fin de que se destruyan mutuamente (*I En* 10,9-10). Sin embargo, la tradición referente a Semyaza engloba el castigo al líder, sus subordinados y su descendencia en la misión de un único arcángel, Miguel (*I En* 10,11-22). En ella, la aniquilación de los gigantes antecede al castigo de Semyaza, haciendo sufrir al líder y al resto de los Vigilantes por la destrucción de su descendencia de un modo más claro que en el fragmento anterior. Tras esto, los Vigilantes – Semyaza incluido – serán atados durante setenta generaciones bajo los collados de la tierra hasta el día del juicio, cuando igualmente serán arrojados al fuego.

Las últimas palabras de los capítulos 10 y 11 cierran el núcleo de este relato con un tono esperanzador, en el que la tierra será impurificada de toda injusticia y fructificada, llenándose de bendiciones para los justos, a quienes Dios promete una abundante descendencia (*I En* 10,17) y asegura que no volverá a enviar un diluvio (*I En* 10,22, cf.

---

<sup>107</sup> *I En* 10,4-6.

<sup>108</sup> No es esta, sin embargo, la única propuesta acerca del significado de Dudael. Para Corriente y Piñero, probablemente se trate de una localidad del desierto cercano a Jerusalén mientras que otros investigadores, como Christian Friedrich August Dillmann, suponen un nombre imaginario: “caldero de Dios” (Corriente y Piñero, 1984: 46-47, n. 4).

Gén 8,21; 9,11). Una imagen de prosperidad que, si bien se refiere a tiempos remotos, aplicada al presente según el patrón *Endzeit wird Urzeit* tan usual en los mitos antiguos, cumple la función social de la apocalíptica: Dios promueve el bien en la tierra y castigará la impiedad en el futuro, al igual que lo hizo con los Vigilantes.

### 1.2.3. EL CASTIGO DE LOS TRANSGRESORES (*I En* 12-16)

El capítulo 12 marca claramente una nueva sección dentro del *Libro de los Vigilantes*. La narración no se presenta ya como el relato recopilado por un autor anónimo, sino como un discurso en primera persona<sup>109</sup> del patriarca Enoc, quien relata todo aquello que ha experimentado y visto personalmente como revelación divina a través de visiones. Según el inicio de este capítulo, Enoc se halla lejos de la tierra, en compañía de los ángeles (*I En* 12,1-2), la misma caracterización que el personaje recibe en la lista genealógica de P: וִיתְהִלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים (Gén 5,22.24).<sup>110</sup> Otros apelativos usuales en la obra son “justo” y “escriba”, ocasionalmente unidos como en *I En* 12,4 o 15,1. Mientras que el primero pretende resaltar el contraste entre el excelso patriarca y sus correligionarios, corrompidos por las artes adquiridas a través de los Vigilantes, el segundo hace referencia a la propia tarea de Enoc en el texto. Precisamente, el personaje se introduce en la acción con la misión de anunciar a los ángeles caídos su aciago destino<sup>111</sup> como si de un profeta bíblico se tratase. Estos, ante su inminente castigo, ruegan al patriarca que escriba un memorial de súplica para intentar obtener el perdón divino.

Esta sección del *Libro de los Vigilantes* contiene una interesante inversión de roles: los Vigilantes tiemblan ante las palabras de Enoc (*I En* 13,3), cuando son los hombres quienes normalmente se sobrecogen ante la presencia de seres sobrehumanos.

---

<sup>109</sup> Si bien, al igual que ocurre en la Biblia y otros escritos de la antigüedad, es frecuente constatar cómo el redactor pasa de la primera a la tercera persona (y viceversa) sin que ello suponga un cambio sustancial en el hilo narrativo.

<sup>110</sup> Una caracterización abordada anteriormente en el subepígrafe 1.1.1.

<sup>111</sup> El capítulo 12 resulta algo confuso en una lectura lineal del texto, pues *I En* 12,3 indica que son los Vigilantes los que llaman a Enoc, pero en *I En* 12,4-6 parece más bien que son otros ángeles o arcángeles los que tienen la palabra, pues piden al patriarca que informe a los Vigilantes sobre su castigo. Según Charles, las visiones de los capítulos 12-16 habrían sido conservadas de manera fragmentaria y en un orden distinto al original. A su parecer, el texto debería comenzar con la súplica de los Vigilantes ante Enoc para que interceda por ellos y una primera visión del patriarca, fragmentos ambos perdidos. A continuación, Enoc respondería a Azazel en *I En* 13,1-2. Es entonces cuando el protagonista intercedería por los Vigilantes (*I En* 13,3; 12,3) y tendría una segunda visión (*I En* 13,8). La respuesta de los Vigilantes (*I En* 13,9-10) sería seguida de una ampliación de la segunda visión acerca de los Vigilantes, su estado inicial, pecado y castigo (*I En* 14,2-16,2). En su opinión, *I En* 16,3-4 puede considerarse un duplicado de *I En* 12,4-6, mientras que *I En* 16,3-4 y 12,1-2 constituirían, unidos, una introducción del editor (Corriente y Piñero, 1984: 49, n. 12).

Arrepentidos y avergonzados por su actuación, le piden que interceda por ellos ante Dios (*1 En* 13,4-6), cuando esta es precisamente su misión: como se ha comentado anteriormente, tanto מַלְאָךְ en hebreo como ἄγγελος en griego significan literalmente “mensajero”, llevando la palabra divina a los seres de la tierra. Desde un estadio muy antiguo de la tradición puede verse cómo la figura de Enoc es elevada más allá de los simples mortales, casi equiparándola a la de los ángeles, caracterización que será elaborada con más profundidad en las posteriores obras de *2* y *3 Enoc*.<sup>112</sup>

Ante la petición de los Vigilantes, Enoc escribe el memorial de súplica y se retira,<sup>113</sup> recitándolo hasta caer dormido. Es entonces cuando recibe mediante visiones las imágenes de su próximo castigo, que referirá a los ángeles caídos en los capítulos 14-16. A pesar de haber escrito en su favor, la sentencia divina es firme: ningún ruego o lamento podrá cambiar la voluntad de Dios, quien ha decidido aniquilar a los gigantes ante sus progenitores y negarles el acceso al cielo, atándolos a la tierra por la eternidad (*1 En* 14,4-7; contra *2 En*: vid. 1.5.3).

Cabe resaltar que la visión de Enoc contiene una ascensión al trono o morada divina, descrita en *1 En* 14,8-23. Si bien otros personajes bíblicos como Miqueas, hijo de Yimlah, Isaías, Ezequiel o Daniel han contemplado el entorno divino,<sup>114</sup> no se habla en estos casos de una ascensión explícitamente, como se hace en el caso de Enoc. Mientras que la entrada a los cielos ha sido prohibida a los Vigilantes (*1 En* 14,5) y los ángeles no pueden entrar a la casa de Dios (*1 En* 14,21), Enoc – como protagonista ensalzado sobre el resto de la creación – permanece a la puerta ante la presencia divina en su trono celestial y recibe su mensaje sin necesidad de intermediarios (*1 En* 14,24-16, 4; vid. VanderKam, 1995: 47-48).

Las palabras de Dios evidencian la ironía que supone el cambio de roles entre Enoc y los ángeles: “Ve y di a los vigilantes celestiales que te han enviado a rogar por ellos: Vosotros debierais haber rogado por los hombres; no los hombres por vosotros” (*1 En* 15,2). No obstante, su mayor falta reside en su comportamiento inadecuado: como seres

---

<sup>112</sup> Mientras que *2 Enoc* insinúa – al menos en apariencia – la transformación del patriarca en ángel, *3 Enoc* lo identificará con el ángel Metatrón, el Príncipe de la Presencia, tal y como se abordará en el subepígrafe 1.5.2. Algunos investigadores han querido ver indicios de esta caracterización ya en el *Libro de las Parábolas*, donde Enoc es identificado como el Hijo de Hombre (Orlov, 2004: 13; Santos Carretero, 2014-2015: 143-144).

<sup>113</sup> Esta visión tiene lugar al lado del río Dan en un juego de palabras con דָּן, “juicio”. La visión al lado de un río puede verse también en Ez 1,3 y Dan 8,2 (Corriente y Piñero, 1984: 50, n. 7).

<sup>114</sup> Vid. Himmelfarb (1993: 9-28) y Barker (2005: 49-64). Este pasaje, al igual que Daniel 7, constituye una de tantas pruebas del componente místico de la apocalíptica (Collins, 1982: 102). Para un estudio en profundidad de la relación entre apocalíptica y mística, vid. Galindo Ayala (2013).



celestiales, su lugar está en los cielos, no la tierra; como seres inmortales, no necesitan de mujeres para procrear, con cuya sangre además se han impurificado (*1 En* 15,3-7).<sup>115</sup>

En cuanto a los gigantes, como entes híbridos nacidos de la unión ilícita entre ángeles y seres humanos, no encajan en ninguna de las dos categorías y se convertirán en la perdición de la humanidad: al provenir de seres inmortales, no pueden morir, por lo que a pesar de aniquilarse unos a otros, sus espíritus permanecerán en la tierra (los famosos “malos espíritus” o “espíritus malignos”)<sup>116</sup> alzándose contra la humanidad y provocando, en definitiva, el mal en el mundo hasta la actualidad.<sup>117</sup> Su maldad proviene de su propia naturaleza,<sup>118</sup> puesto que son fruto de la unión entre los espíritus y la carne (ángeles y mujeres) cuando las esferas terrestre y celeste fueron separadas por Dios en su creación y no deben mezclarse:

Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada. Malos espíritus han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos vigilantes fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu serán sobre la tierra, y malos espíritus serán llamados. Los espíritus de los cielos en el cielo tendrán su morada, y los espíritus de la tierra, que han nacido sobre la tierra, en ella tendrán su morada. Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando

---

<sup>115</sup> Si bien no es así en la versión etiópica, el *Codex Panopolitanus* sugiere que la unión sexual entre los Vigilantes y las hijas de los hombres, además de ilícita, tiene lugar mientras las mujeres estaban menstruando (VanderKam, 1995: 48). Se trata de un período de impureza en la vida de las mujeres en el que cualquier contacto sexual queda más que descartado, como puede verse en *Lev* 15,19-31; 18,19; o 20,18. La falta de los Vigilantes no sólo afectaría al ámbito moral, sino que también les incapacitaría ritualmente para acceder a los cielos y continuar su servicio a Dios en el palacio celestial, al igual que el contacto con la sangre incapacita al fiel o al sacerdote para entrar en el Templo.

<sup>116</sup> Algunos investigadores como Devorah Dimant o Michael Segal sostienen que los capítulos 12-16 presentan en origen a la descendencia de los Vigilantes directamente como malos espíritus (al igual que, al parecer, *1 En* 10,15) y no como entidades corporales en un primer momento si se eliminan los pasajes de *1 En* 15,9a y 16,1. No obstante, coincido con Stokes en que no hay ningún indicador en el texto que sugiera que estos pasajes sean adiciones posteriores a la tradición de los gigantes (Stokes, 2010: 71, 73; cf. Dimant, 1974: 49, 61-62, 76-77; Segal, 2007: 150-154).

<sup>117</sup> Podría verse cierta similitud entre los malos espíritus aquí presentados y los textos mágicos neo-asirios, donde se achaca a seres o entidades invisibles el origen de las afecciones físicas de los hombres. Estos entes son incapaces de comer o hablar y, al igual que los gigantes de *1 Enoc*, algunos parecen ser los fantasmas de individuos muertos antes de tiempo, ya sea como resultado de una tragedia o en un acto violento, y son descritos como “la descendencia de la tierra engendrada por la semilla de Anu” (“the offspring of earth spawned by the seed of Anu”), es decir, justamente el dios del cielo (Geller, 2007: 209). De especial interés son las líneas 130-149 de la tablilla 4 de los conjuros de Utukkū Lemnūtu, la línea 10 de la tablilla 5 – de donde procede la cita –, las líneas 55-90 de la tablilla 6 o las líneas 220-230 de las tablillas 13-15. Cf. Stokes (2010: 75-76).

<sup>118</sup> Ante la omnipotencia divina, cabría la pregunta de por qué la acción de estos malos espíritus en la tierra es tolerada por Dios: puede que no sea su causante directo ni esté de acuerdo con sus obras, pero las permite en todo momento (Sacchi, 1990: 54).

tienen sed quedan ahitos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron.<sup>119</sup>

La transgresión de la voluntad divina es también el *leitmotif* que explica la denuncia de revelación de conocimientos en *I En* 16,3.<sup>120</sup> Los saberes celestiales son considerados como adecuados dentro de la esfera celeste, pero inadecuados para la terrestre. No se trata sólo de qué se enseña sino de dónde procede lo que se enseña y cómo tiene lugar esa transmisión de información: Enoc recibe numerosos conocimientos astronómicos a lo largo de este apócrifo. Sin embargo, aunque dicha revelación proviene de sus viajes celestiales, no es en esta ocasión denunciada, pues el patriarca cuenta con el beneplácito divino (Reed, 2004: 65).

En definitiva, la unión de los Vigilantes con las mujeres no sólo tiene como consecuencia el nacimiento de los gigantes y la introducción de técnicas potencialmente corruptoras en la esfera terrestre, sino que supone una transgresión de la orden de Dios que rompe con el orden establecido (Sacchi, 1990: 83). La creación divina queda desestabilizada hasta tal punto que, aún tras el diluvio, el mal perdura en la tierra a causa de los espíritus de los gigantes muertos. Un mal originado a causa de los Vigilantes, seres celestiales, superiores, que explica la constatación diaria de los hombres de la imposibilidad de controlarlo mediante la mera acción humana. En efecto, en este último pasaje queda claro cómo el mal al que se refiere en *Libro de los Vigilantes* no es sólo identificado con el mal moral, las faltas o pecados de los hombres derivados de los secretos revelados por los ángeles y de la corrupción de los espíritus de los gigantes, sino también natural, en cuanto a las desgracias acaecidas a los hombres ajenas a su voluntad: el ataque de los espíritus.<sup>121</sup>

#### 1.2.4. LOS VIAJES DE ENOC (*I EN* 17-36)

Una vez finalizada la narración del mito de los Vigilantes, los capítulos 17-36 continúan las visiones de Enoc, divididas en dos viajes celestiales:<sup>122</sup> *I En* 17-19 y 21-

---

<sup>119</sup> *I En* 15,8-12.

<sup>120</sup> Llama la atención el uso de la expresión “por la dureza de vuestro corazón” en este pasaje, que, si bien no encuentra aquí un mayor desarrollo, constituye un precedente a la noción de inclinación que se popularizará en siglos posteriores y que será abordada en el segundo capítulo de esta investigación.

<sup>121</sup> Acerca de la división entre mal natura y moral, resultan muy aclaradoras las palabras de Gil Ibáñez (2010: 59-60).

<sup>122</sup> En opinión de Carol A. Newsom, estos viajes podrían ser un paralelo a la tradición diplomática en el Próximo Oriente Antiguo que muestra el bienestar y la fuerza del reino al visitante como en 1 Re 10,4-5 o 2 Re 20,13-15 (Newsom, 1980: 324). Susan Niditch prefiere considerarlos a la luz de las experiencias y visiones chamánicas (Niditch, 1980) mientras que Pierre Grelot alude a las figuras de Enmeduranki y

36. A través de ellos, el patriarca informa del contenido del cielo y la localización de sus diversos elementos, tales como el lugar de castigo de impíos y Vigilantes, o la ubicación del árbol de la vida y el árbol de la ciencia mencionados a partir de Gén 2,9.

El primero de los viajes (*I En* 17-19) parece reflejar una concepción griega del hades palestinizada, con referencias a distintos ríos griegos, de modo que podría leerse a la manera de una *nekyia* o viaje a la región de los muertos (Corriente y Piñero, 1984: 16, 53-54, n. 17). En él, se constata cómo los ángeles son íntimamente relacionados con los astros.<sup>123</sup> Ante la visión de siete enormes estrellas envueltas en llamas (*I En* 18,13), Enoc pregunta al ángel que le acompaña acerca de ellas: se trata de aquellos astros o potencias del cielo que han transgredido el orden divino al desviarse del tiempo de su salida, de modo que han sido encadenados por Dios hasta que expíen su culpa (*I En* 18,14-16).<sup>124</sup> Uno podría preguntarse si las desviaciones se deben a los ángeles que dirigen estos cuerpos o si las estrellas son los mismos ángeles. Desde luego, el castigo es similar al de los Vigilantes en la anterior sección y, de ser asimilados ángeles y astros transgresores,<sup>125</sup> la desviación temporal podría deberse a la decisión – no consultada con Dios – de bajar a la tierra. El capítulo 19 retoma el tema de los ángeles caídos con más claridad, de modo que, en una lectura lineal del texto, parece que ambos elementos se presentan asimilados.<sup>126</sup>

---

Xisouthros (Grelot, 1958). Para una breve comparativa de las diferentes propuestas, vid. Collins (1982: 104-107).

<sup>123</sup> La relación entre ángeles y estrellas en el mundo judío probablemente se deba a la influencia de las concepciones babilónicas, donde el signo determinante utilizado en escritura cuneiforme para los nombres de dioses, genios, demonios y otros seres sobrenaturales podía ser leído, al mismo tiempo, como “estrella” (Delcor, 1976: 39). Esta vinculación ya puede verse en la Escritura, donde los ángeles aparecen como huestes celestiales. Especialmente relevante para este pasaje es la comparación con Job 38,7, donde las estrellas del alba se ponen en paralelo con los hijos de ’Elohim (vid. Wright, 2015: 104).

<sup>124</sup> Newsom ha propuesto que los capítulos 17 y 18 contienen una alusión a una tradición enóquica preexistente acerca de la prisión de los astros desviados que sería posteriormente interpretada como la prisión angélica a través de la adición de *I En* 19,1-2 (Newsom, 1980: 322-323).

<sup>125</sup> La mayoría de los nombres propios de los Vigilantes apuntan a la esfera celeste: cuerpos astrales y fenómenos atmosféricos (vid. Corriente y Piñero, 1984: 43, n. 7 y, esp., Santos Carretero, 2014-2015 para una posible etimología). En opinión de Ida Fröhlich, gracias a la influencia de la tradición mesopotámica estos entes espirituales podrían verse identificados doblemente con los astros celestiales y los signos zodiacales (como ocurre en documentos posteriores), lo que explicaría mejor la atribución del origen del mal a ciertas irregularidades astrales en este capítulo (Fröhlich, 2011: 13-17).

<sup>126</sup> No es esta la opinión de Sacchi, para quien la falta cometida por estas siete estrellas es presentada como una transgresión diferente a la de los Vigilantes. En su opinión, la acción de las estrellas se situaría en el momento de su misma creación, antecedendo a la aparición de los hombres en la tierra. De este modo, la transgresión de los astros habría alterado el orden natural y fijado por Dios, y la humanidad estaría “condenada” a vivir en una naturaleza contaminada ya antes de la caída de los Vigilantes (Sacchi, 1990: 99, 111). Sin embargo, ni el capítulo 18 ni el 21, donde también se alude al encarcelamiento de las estrellas desviadas, parece haber ningún indicador de tiempo que sitúe su transgresión en el origen de los tiempos ni en ningún otro momento concreto. La atemporalidad del episodio permite, en mi opinión, la posible lectura del mismo en la redacción final como una alusión simbólica al mito de los Vigilantes en la

Continuó Uriel: “Aquí permanecerán los ángeles que se han unido a las mujeres. *Y sus espíritus*,<sup>127</sup> tomando muchas formas han corrompido a los hombres y los seducen a hacer ofrendas a los demonios como a dioses, hasta el día del gran juicio, en que serán juzgados hasta que se acabe con ellos. Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas.”<sup>128</sup>

Dos nuevos elementos se añaden al estudio del mito de los Vigilantes gracias a este breve fragmento. Por una parte, a la enseñanza de conocimientos celestes se añade una nueva falta de los ángeles caídos: la incitación a la idolatría. Si bien Éx 20,3-6 y Deut 5,7-10 establecen claramente que el pueblo judío sólo ha de adorar a Dios, el culto a otras divinidades del entorno es un problema denunciado a lo largo de todo el texto bíblico y constituye una de las preocupaciones principales de los profetas. El hecho de que esta denuncia aparezca en un texto del s. III a.e.c. – estando el período helenístico caracterizado por la introducción de influencias externas en el judaísmo – debe leerse a la luz de las circunstancias históricas: a mayor contacto entre culturas, mayor es el riesgo de caer en prácticas idolátricas. El pasaje no menciona a los gigantes, pero sí a unos espíritus: identificados generalmente como los espíritus de los ángeles caídos,<sup>129</sup> sería difícil combinar su encarcelamiento como castigo a sus acciones con su presencia en la tierra para atormentar y descarriar a la humanidad (Stokes, 2010: 77). En opinión de Nickelsburg, la mención a “sus espíritus” parece ser una referencia a los gigantes en la que la relación entre estos seres y sus progenitores, los ángeles caídos, toma una mayor relevancia (Nickelsburg, 2001: 287). Los demonios a los que se insta a hacer las ofrendas deben distinguirse de los malos espíritus: aunque ambas entidades aparezcan ya juntas en la Septuaginta,<sup>130</sup> su asociación no derivará en identificación hasta etapas

---

línea de la información del capítulo 80 (perteneciente al *Libro de Astronomía*, datado también en el s. III a.e.c., si bien considerado como anterior), donde el tiempo de los pecadores – presentado como un acontecimiento futuro – conlleva la perversión de la naturaleza haciendo que muchos astros principales violen la norma establecida por Dios (*I En* 80,6).

<sup>127</sup> En cursiva se introduce una breve adición a la traducción española de *I Enoc* basada en su comparativa con las versiones inglesas de Nickelsburg y VanderKam (2012: 39) y Charles (2013: 13).

<sup>128</sup> *I En* 19,1-2.

<sup>129</sup> Tal es como aparece en las traducciones de Isaac (1983, 23) y Corriente y Piñero (1984: 56). En opinión de Matthew Black, este pasaje implica que los cuerpos de los Vigilantes son encarcelados mientras que sus espíritus quedan libres en la tierra (Black, 1985: 161), opinión compartida por otros investigadores como Annette Yoshiko Reed o Kelley N. Coblenz Baultch en publicaciones más recientes (Reed, 2005a: 50; Baultch, 2006: 766).

<sup>130</sup> Vid. Tobit 6,8: “Y le dijo: ‘Por lo que toca al corazón y al hígado del pez quémalos ante un hombre o mujer que tenga un ataque de un demonio o espíritu malo y huirá de él todo tipo de ataque y nunca más permanecerá con él’” (καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἡ καρδία καὶ τὸ ἥπαρ, ἐάν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν, ταῦτα δεῖ καπνίσαι ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός, καὶ οὐκέτι οὐ μὴ ὀχληθῇ).

posteriores.<sup>131</sup> En este pasaje enóquico, los espíritus malignos son los encargados de dañar a la humanidad e incitarla a la idolatría, mientras que los demonios son los propios falsos dioses. La propuesta de Stokes de comprender estos demonios como una referencia a los ángeles caídos (Stokes, 2010: 78-79) no me parece del todo plausible: ni el pasaje sugiere esa relación ni los Vigilantes son identificados con los demonios en ningún otro lugar del *Libro de los Vigilantes*, sino que permanecen siempre englobados dentro de la categoría de los ángeles.

Por otra parte, la pasividad de las mujeres en el resto del *Libro de los Vigilantes* contrasta ahora con la denuncia de su responsabilidad en la acción transgresora. Según *I En* 6,1-4, son los Vigilantes quienes observan a las hijas de los hombres, las desean y deciden tomar juramento en su decisión de bajar a la tierra y unirse a ellas. Las mujeres se presentan como objetos y no sujetos, al igual que en las sucesivas referencias (*I En* 7,1; 9,8; 10,11, 12,4; 15,3-7), con la única excepción de la versión griega de Syncellus en *I En* 8,1. Sin embargo, *I En* 19,2 retoma esta última perspectiva y – en la línea de las advertencias sobre la peligrosidad para el hombre de las enseñanzas angélicas – presenta a los elementos femeninos como personajes activos esenciales en la caída de los ángeles. El peligro que supone el embellecimiento de las mujeres a través de las artes adquiridas de los Vigilantes – y que no es sino una incitación a la promiscuidad y a las relaciones ilícitas – ya no atañe exclusivamente a los hombres, sino que se retrotrae en la línea narrativa, presentándose como la causa de la decisión de los ángeles: seres celestiales, benefactores de la humanidad, que no habrían sido capaces de haber obrado tan impiamente de no ser por la intercesión de las perversas mujeres. Su acción en el origen del mal en el mundo será castigada convirtiéndolas en sirenas: criaturas mitológicas bien conocidas por su papel seductor.<sup>132</sup>

El capítulo 20 queda fuera de los dos viajes de Enoc por los cielos y presenta a los siete arcángeles con sus nombres y funciones: concepción de origen babilonio que

---

<sup>131</sup> Una opinión contraria es sostenida por Fröhlich. A su parecer, las características de los gigantes en este mito evocan a las de los demonios, seres conocidos en la tradición mesopotámica por su altura y agresividad, llegando incluso a afirmar que el *Libro de los Vigilantes* atribuye el origen de los demonios a los Vigilantes a través de los gigantes en *I En* 15,8-16,1 (Fröhlich, 2011: 12). Si bien es cierto que ambas potencias malignas son descritas de manera semejante, siendo las ataduras de los Vigilantes el método utilizado para acabar con los demonios, no considero que el texto concreto al que remite incluya ninguna pista sobre esta identificación, que probablemente responde a la transposición de la asimilación posterior de malos espíritus y demonios a un estadio aún temprano de la tradición.

<sup>132</sup> Mientras que la versión griega lee “sirenas” (σειρήνας), la versión etiópica propone “pacíficas” (cf. εἰρήνη, “paz”; Corriente y Piñero, 1984: 56, n. 2; cf. Bautch, 2006; Santos Carretero, 2017: 522-524). Para un mayor detalle acerca de la acción seductora de los elementos femeninos véase el epígrafe 2.5 del siguiente capítulo.

contrasta con los cuatro arcángeles mencionados en el resto del *Libro de los Vigilantes*. Probablemente ubicado en origen ante el capítulo 9, su inclusión en este punto de la narrativa podría funcionar como una presentación de la labor de guía de los ángeles por las diferentes ubicaciones celestiales en el segundo viaje de Enoc (*1 En* 21-36), cuyo esquema sigue una estructura “llegada – visión – pregunta – respuesta angélica – bendición” en reelaboración y expansión de los motivos ya presentados durante el primer viaje (Corriente y Piñero, 1984: 56, n. 20; Himmelfarb, 2010: 23). Este último viaje se inicia con el arcángel Uriel actuando de *angelus interpretes* en una nueva visión de la cárcel de los Vigilantes, precedida también por una referencia al castigo de las siete estrellas transgresoras, si bien en esta ocasión no se explicita la falta cometida por los astros (*1 En* 21,3-6).<sup>133</sup>

El resto de los capítulos no contiene referencias adicionales al mito de los Vigilantes, sino que se recrea en una descripción de los lugares habitualmente ocultos a los hombres, detallando la composición y función del *šeol* como lugar de espera de las almas de justos e impíos a su juicio (*1 En* 22), el fuego que arde en las luminarias del cielo (*1 En* 23), las siete montañas (*1 En* 24-27), el país de los aromas (*1 En* 28-32) y los confines de la tierra (*1 En* 33-36). De entre sus revelaciones celestiales, destacan las referencias al mito de Adán y Eva: relato bíblico incluido en Génesis que se convertirá en la segunda gran interpretación sostenida por la apocalíptica respecto al origen del mal en el mundo. Mientras que el árbol de la vida aparece mencionado en *1 En* 24,4-25,6, el árbol del conocimiento del bien y del mal, así como la transgresión de la primera pareja, son objeto de debate en el capítulo 32:

Llegué al paraíso justo y vi, además de aquellos, otros muchos árboles que crecían allí, cuyo aroma era bueno. Eran grandes, excelentes y de mucha belleza, y vi el árbol de la ciencia, del que, si alguien come, adquiere gran sabiduría. Se parece al algarrobo, y su fruto es como el racimo de uva, muy hermoso, y el aroma de este árbol sale y llega lejos. Dije: “¡Qué hermoso es este árbol, qué hermoso y ameno de aspecto!” Y me respondió el santo ángel Rafael, que estaba conmigo. Me dijo: “Este es el árbol de la ciencia, del cual comieron tu anciano padre y tu anciana madre, que te precedieron, adquiriendo sabiduría y

---

<sup>133</sup> Milik enfatiza el carácter escatológico de los capítulos 21-23 (Milik, 1976), que se prolonga en opinión de Collins hasta el capítulo 27 (Collins, 1982: 103-104): si bien pueden ser una adición posterior al núcleo de la obra, no hacen sino explicitar el próximo castigo divino de los impíos implícito a lo largo de toda la obra.

abriéndoseles los ojos, de modo que advirtieron que estaban desnudos y fueron expulsados del Paraíso.”<sup>134</sup>

No obstante, las implicaciones de la historia bíblica en el apócrifo de *1 Enoc* no parecen ir más allá de la expulsión del paraíso y la consciencia de la desnudez de modo paralelo al texto bíblico en su interpretación más literal. La breve referencia al relato de Adán y Eva omite en esta versión abreviada elementos fundamentales para el entendimiento de este mito como etiología del mal, tales como la prohibición expresa de comer del árbol, la intervención de la serpiente y la decisión de transgredir la orden divina. Eliminando estos elementos, la tradición enóquica podría estar tratando de minimizar el impacto de una etiología alternativa que, poco a poco, comenzará a ganar una mayor relevancia en los siglos venideros<sup>135</sup> hasta su asentamiento como principal respuesta al origen del mal en la tradición judeocristiana (cf. Rom 5,12-21). A pesar de la mención de Adán y Eva, la explicación sobre el origen del mal en el texto enóquico es claramente celestial y no derivada de una transgresión humana<sup>136</sup> (vid. Himmelfarb, 1993: 74; Reed, 2005a: 51; Stokes, 2010: 82-83; Santos Carretero, 2014-2015: 93).

### 1.3. ¿ETIOLOGÍA O ALEGORÍA? LA FUNCIÓN DEL *LIBRO DE LOS VIGILANTES*

A la vista de los capítulos analizados, el *Libro de los Vigilantes* se constituye como una obra de gran riqueza y compleja historia compositiva. A partir de un núcleo original (la rebelión celestial), se han ido integrando en un breve período de tiempo diferentes materiales y motivos para dar lugar a la primera de las explicaciones apocalípticas acerca del origen del mal en el mundo terrestre. No obstante, algunos investigadores han querido ver otras posibles funciones del texto más allá de la generalmente aceptada etiología del mal<sup>137</sup> a tenor de su contexto histórico y social: el choque entre judaísmo y helenismo.

---

<sup>134</sup> *1 En* 32,3-6.

<sup>135</sup> A este cambio de perspectiva en las posteriores obras apocalípticas se dedicará el capítulo 2 de esta investigación.

<sup>136</sup> Con la única excepción de *1 En* 98,4, perteneciente al *Libro de las Parábolas*, datado en el s. I e.c.

<sup>137</sup> La función del mito de los Vigilantes como explicación al origen del mal ha sido presentada, con diferentes variantes, por diferentes investigadores como Hanson (1977), Newsom, (1980), Collins (1982) o Kvanvig (1988: 315-318).

Este es el caso, por ejemplo, de Nickelsburg, quien lee la historia de Semyaza como respuesta a un marco histórico determinado:<sup>138</sup> un conflicto militar con una potencia externa (representada por los Vigilantes) que pone en riesgo la supervivencia de la población (Nickelsburg, 1977: 389-391). El hecho de que este conflicto sea externo y no interno, en su opinión, puede reflejarse en el escaso interés de esta obra en el contraste entre la figura de Noé y el resto de la humanidad, o en sus escasas referencias a justos e impíos: el lenguaje típico utilizado para distinguir dos grupos en Israel. Si bien admite la posibilidad de una referencia a la pugna entre Ptolomeos y Seléucidas por el control de Palestina (217-198 a.e.c.), concluye que es más probable que se trate de las guerras de los diádocos (323-302 a.e.c.): dos décadas de continuada guerra y derramamiento de sangre en la lucha de los sucesores y generales de Alejandro Magno por el control de su vasto imperio, lo que retrotrae el origen de este núcleo alrededor de la figura de Semyaza a finales del s. IV a.e.c. Aunque no hay fuentes primarias que lo corroboren, esta identificación podría tener un sentido añadido: las afirmaciones de que algunos de los diádocos tenían a dioses por padres podrían ser parodiadas por el autor del *Libro de los Vigilantes*, de manera que sus progenitores divinos fueran identificados no con dioses sino con rebeldes de la corte divina, introductores del mal (Nickelsburg, 1977: 396-397). El contexto histórico siempre deja su huella en la composición de una obra, por lo que no es descabellado pensar en una alegoría en la que la potencia externa, invasora, sea vista como un ente que no hace sino traer la desgracia a la población local. La acogida del helenismo por parte del pueblo judío es desigual y conflictiva,<sup>139</sup> y trae consigo una serie de avances tecnológicos que, al igual que las enseñanzas de los Vigilantes, podrían verse como un regalo envenenado por parte de los sectores más críticos.

Un amplio eco en el seno de la comunidad académica ha tenido también la propuesta de Suter: a la vista de la similitud entre los ángeles que permanecen en la morada divina en *I En* 14,23 y la labor del sacerdocio en su morada terrestre, el Templo de Jerusalén, el mito de los Vigilantes podría leerse como una alegoría de la corrupción del sacerdocio (Suter, 1979: 116-135). Su argumentación se centra en las acciones de los Vigilantes (no tanto en sus efectos para la humanidad), quienes se separan del resto

---

<sup>138</sup> Sin negar por ello que el texto se construya como un relato acerca del origen del mal y que mantenga una función social: dar ánimos a la población ante el mal imperante en el mundo, que será castigado por Dios (Nickelsburg: 1977, 389).

<sup>139</sup> Para un estudio más amplio del grado de helenización del área de Palestina en esta época, vid. García García (2015).



de los ángeles y pierden su pureza al contaminarse con las mujeres (*1 En* 15,3-12), de modo paralelo a las uniones maritales ilícitas de este colectivo judío,<sup>140</sup> también criticadas en otras obras posteriores como *TestLev* 14-16.<sup>141</sup> Debe tenerse en cuenta que la posible crítica al sacerdocio no se daría de modo generalizado, pues el hecho de que no todos los ángeles bajen a la tierra sino sólo los Vigilantes indicaría que el *Libro de los Vigilantes* no denuncia el comportamiento de la totalidad de sacerdotes del Templo, sino sólo de una parte o grupo de ellos.<sup>142</sup> Tal y como admite Martha Himmelfarb, el paralelo no es perfecto: la unión entre Vigilantes y mujeres va contra natura, pues el matrimonio es innecesario para los seres espirituales, mientras que los sacerdotes – si bien con ciertas restricciones respecto a la elección de esposa – no sólo pueden, sino que deben casarse y procrear (Himmelfarb, 2010: 22).

Por otra parte, al igual que los ángeles, los sacerdotes también son los usuales maestros de conocimiento, descritos en *Mal* 2,6-7 como mensajeros de Dios. La aristocracia judía – en gran parte, de estirpe sacerdotal – es la responsable de la helenización de Jerusalén,<sup>143</sup> de modo que *1 En* 8,1-2 podría verse como una alusión a la mitología griega y su introducción en el pueblo judío a través de estos Vigilantes/sacerdotes. Al igual que en la propuesta de Nickelsburg, el *Libro de los*

<sup>140</sup> Mientras que algunos investigadores opinan que esta crítica alude al casamiento de sacerdotes con mujeres extranjeras, Himmelfarb considera que este tipo de uniones no era tan común en la época, y que dicha crítica debe hacer referencia, más bien, a mujeres que son judías pero no de estirpe sacerdotal: una norma derivada de una lectura estricta de las leyes de matrimonio sacerdotal en Levítico que también ha sido atestiguada en algunos documentos de los manuscritos del mar Muerto (Himmelfarb, 2002: 133; 2010: 22-23).

<sup>141</sup> Si bien resulta interesante que la asociación entre este mito y la crítica al sacerdocio se dé en otros textos apocalípticos, ello no constituye una prueba de que sea ese el mensaje original del *Libro de los Vigilantes*, sino de su lectura alegórica por, al menos, parte de la población a partir del s. II a.e.c. Además, debe tenerse en cuenta que no sólo los sacerdotes son criticados en esta época por sus matrimonios, sino que esta crítica se extiende en otros textos como *CD* 4,12-19 o *Salmos de Salomón* 2,11-13; 8,9-13 a otros sectores de la población (Collins, 1997a: 133-134).

<sup>142</sup> Esta distinción entre ángeles buenos y transgresores ha llevado a Himmelfarb a cuestionarse si el *Libro de los Vigilantes* es un texto sectario en el sentido sociológico del término: “Si los Vigilantes deben ser aquí entendidos como sacerdotes, esta visión matizada de la institución sacerdotal – donde algunos han ido por mal camino, pero no todos – ciertamente no refleja la típica cosmovisión sectaria del nosotros/ellos” (Himmelfarb, 2002: 133. Traducido del inglés: “If Watchers are here to be understood as priests, this nuanced view of the priestly establishment – some have gone astray, but not all – certainly does not reflect the us/them worldview typical of the sects”).

<sup>143</sup> Si bien su datación es ciertamente posterior, tómese como ejemplo la denuncia de *2 Mac* 4,12-14 acerca de la participación en los ejercicios del gimnasio por parte de los sacerdotes, ampliada a un mayor sector de la población en *1 Mac* 1,13-15. El hecho de que un sector de la élite de la población jerosolimitana, generalmente considerado como ideológicamente conservador, adquiriera prácticas extranjeras podría parecer sorprendente, aunque no carente de sentido. Dada su elevada situación entre la sociedad y su papel no sólo religioso sino también político dentro de ella, la aceptación de un ligero grado de helenización “de cara a la galería” asegura a este grupo una buena relación con la potencia extranjera dominante y, con ello, el mantenimiento de su posición y su nivel de vida. Prácticas que, a los ojos de otros sectores del pueblo, parecerían más que reprochables.

*Vigilantes* deja patente tanto el conocimiento como el rechazo del escritor/redactor a las influencias helenísticas (Suter, 1979: 132-135).

En contraste, el personaje de Enoc es el encargado de hacer de mediador con la divinidad, una tarea no sólo angélica sino también sacerdotal, por la que los Vigilantes reciben su correspondiente reprimenda (*1 En* 15,2). A pesar de su caracterización principal como escriba – y no sacerdote, que sí podría deducirse en otras versiones posteriores del mito como *Jub* 4,25 – Enoc accede al Templo celestial en *1 En* 14, mientras que Núm 18,7 establece que sólo un sacerdote puede ir más allá de la entrada de la cámara central del Templo donde se ofician los sacrificios. La figura de Enoc podría asemejarse en este caso a la de Esdras, escriba que además tiene ascendencia sacerdotal (Himmelfarb, 2010: 22). No obstante, hasta qué punto su presencia en la morada divina tiene que ver con su función sacerdotal – sin ninguna mención explícita en el texto – o, más bien, con la inversión de roles que presenta con los ángeles en su irónica tarea de mediar por los Vigilantes, no queda completamente claro a mi parecer.

A diferencia de la mayoría de los investigadores, para Suter el *Libro de los Vigilantes* no funciona como una etiología que explica el origen del mal, sino que constituye tan sólo un paradigma: un ejemplo de cómo el mal aflora en el mundo cuando la voluntad divina – expresada en las leyes judías – se quebranta (Suter, 1979: 116-117). La verdadera finalidad del relato sería esa crítica alegórica a parte del sacerdocio y sus prácticas matrimoniales. Aunque de modo general no creo que una visión alegórica del sacerdocio sea descartable, no creo que el relato muestre elementos suficientes como para abandonar la interpretación tradicional del mismo acerca del origen del mal: la lectura alegórica propuesta, al igual que la de Nickeslburg, me parece compatible con una lectura literal del texto, pero no excluyente.

Tampoco estaríamos frente a una etiología en opinión de Stokes, quien lee el relato como una tipología para el período escatológico según *1 En* 10,16-11,2 y limita el papel de los Vigilantes en cuanto a causantes del mal, siendo los elementos de Gén 3 – la historia de Adán y Eva, la otra gran interpretación del mal defendida por la apocalíptica – más usuales en los capítulos 20-36 (Stokes, 2010: 67-68; 86-88). Es cierto que el segundo de los viajes de Enoc dentro del *Libro de los Vigilantes* contiene algunas menciones al pecado adámico, pero claramente el redactor ha tratado de minimizar su impacto: el árbol de la vida es cambiado de ubicación (*1 En* 24,4-25,6) y, si bien aparece el árbol de la ciencia, ni Enoc ni el ángel Rafael mencionan explícitamente que

el comer de su fruto constituyera un acto de desobediencia (*1 En* 32,5-6). En palabras de Himmelfarb, “el libro de los Vigilantes logra incorporar la dominante historia bíblica de los orígenes del mal dentro de su narrativa a la vez que la mantiene subordinada a la historia de los Vigilantes” (Himmelfarb, 2010: 25).<sup>144</sup> Por otra parte, es cierto que la escatología del *Libro de los Vigilantes* toma un gran relieve a lo largo del *Ciclo de Enoc*, pero su desarrollo en el núcleo inicial del relato (*1 En* 6-11) no me parece comparable al énfasis que recibe la acción transgresora de los Vigilantes – su unión con las mujeres, la instrucción de conocimientos y el nacimiento de los gigantes – así como sus consecuencias para la humanidad. Mientras que para Stokes las posibles etiologías de algunas prácticas malignas quedarían subordinadas a una narrativa más amplia que funciona como tipología para el juicio escatológico (Stokes, 2010: 88), bajo mi punto de vista la escatología que encierra el relato aparece de forma secundaria, consecuencia del relato etiológico. No es mi intención, ni mucho menos, negar su valor en el relato: se trata de una de las características fundamentales de la apocalíptica. Sin embargo, si el objetivo del texto fuera tan sólo tipológico, ¿por qué ese juicio escatológico no es entonces el tema central del relato?, ¿a qué vendría su interés por los nombres individuales de los ángeles transgresores y sus enseñanzas particulares?, ¿haría falta un relato tan pormenorizado del mito o podría haber sido resumido?, ¿y en lugar de centrarse en una única historia, no sería más útil haber dado una lista de ejemplos de transgresiones cometidas y los castigos recibidos como en otros apocalipsis?

Podría admitirse que el núcleo original del relato (*1 En* 6-11) no muestre esa preocupación por explicar el origen del mal en el mundo terrestre de forma tan marcada como en los capítulos sucesivos. En la misma línea, Brand considera que los capítulos 6-11 tienen como finalidad principal justificar el envío del diluvio por parte de Dios, no explicar la existencia de males en época postdiluviana, pues las aguas limpian la tierra tras las acciones de los Vigilantes. Podría admitirse que estos capítulos no constituyen etiología del mal, sino un paradigma del pecado y consecuente castigo divino. Tan sólo a partir de su expansión en *1 En* 12-16 tomaría relevancia el motivo de los espíritus de los gigantes muertos como explicación al origen del mal natural, unida a las enseñanzas ilícitas de los Vigilantes que llevan al pecado en el plano moral (Brand, 2013: 158-167). No obstante, ha de tenerse en cuenta que la unión de las diferentes partes que componen

---

<sup>144</sup> Traducción propia de la cita original en inglés: “the Book of the Watchers manages to incorporate the dominant biblical story of the origins of evil into its narrative while keeping it subordinate to the story of the watchers”.

el *Libro de los Vigilantes* se da en un estadio muy temprano de la historia compositiva del texto y la influencia posterior en la corriente apocalíptica del mito de los Vigilantes – que abordaremos a lo largo de toda esta investigación – parece tener en cuenta el mito en su versión final, presentado claramente como una etiología del mal.

Personalmente, coincido con Collins en que tanto la propuesta de una alegoría sobre el impacto de la cultura helenística como una referencia a la corrupción del sacerdocio son posibles dada la polivalencia de la imagería de la historia de los Vigilantes (Collins, 1982: 97-99; 110).<sup>145</sup> Sin llegar a criticar abiertamente ninguna de las dos opciones, Collins apuesta por una referencia más amplia al choque de la población judía con el Helenismo en lugar de la alusión a un conflicto militar concreto como hace Nickelsburg.<sup>146</sup> Por otra parte, advierte sobre la datación del *Libro de los Vigilantes*,<sup>147</sup> anterior a la época de los Macabeos, en la que seguramente casaría mejor esa denuncia a las prácticas de los sacerdotes propuesta por Suter. Probablemente la falta de datos no permita dilucidar cuál fue el *Sitz im Leben* concreto de esta obra. “Está escrita, sin embargo, como un relato del origen del pecado y del mal en el mundo, y es así como se convirtió en un influyente mito apocalíptico” (Collins, 1997a: 20).<sup>148</sup>

#### 1.4. LA CONSTRUCCIÓN DEL MITO: HERENCIA BÍBLICA E INFLUENCIAS EXTERNAS

El *Libro de los Vigilantes* se constituye, pues, como un relato de inmensa influencia en el marco del judaísmo primitivo, especialmente en cuanto a las corrientes apocalíptica y mística se refiere. Su original propuesta acerca del origen del mal se alza como un soplo de aire fresco en el panorama literario del s. III a.e.c., en el que la preocupación por esta cuestión de teodicea parece generalmente inexistente. La complejidad de sus capítulos, en los que se entremezclan diferentes motivos y tramas, es señal de su carácter compuesto: el análisis de sus diferentes partes deja patente que la obra no se debe a la mano de un único autor sino más bien a la compilación de diversos materiales. Como escrito judío, la tradición bíblica es considerada por la mayor parte de los investigadores como su fuente primaria, si bien es indudable que el texto presenta una enorme influencia de las mitologías de su entorno en cuanto a los motivos de la

---

<sup>145</sup> La posibilidad de una lectura alegórica según cualquiera de las dos propuestas recogidas ha sido también señalada por otros investigadores (vid. p. ej.: Barker 1987: 22-23; 64-66).

<sup>146</sup> Véase también en este mismo sentido Reed (2005a: 63).

<sup>147</sup> En su opinión, fechada entre finales del s. III y principios del s. II a.e.c. (Collins, 1982: 98).

<sup>148</sup> Traducción propia del original inglés: “It is written, however, as an account of the origin of sin and evil in the world, and it is as such that it became an influential apocalyptic myth”.

rebelión celestial o la acción pedagógica de los ángeles. En qué medida estos elementos han ayudado a la construcción del apócrifo será evaluada a lo largo de los siguientes epígrafes, comenzando por su paralelo más probable: los oscuros versículos de Gén 6,1-4.

#### 1.4.1. EL *LIBRO DE LOS VIGILANTES* Y GÉN 6,1-4: UNA RELACIÓN A DEBATE

Sería prácticamente impensable abordar el estudio del mito de los Vigilantes sin tomar en consideración la enigmática referencia a la unión entre los hijos de Dios y las hijas del hombre que se recoge en los primeros cuatro versículos del sexto capítulo de Génesis:

Ahora bien, sucedió que comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la superficie del suelo y les nacieron hijas; y observando los hijos de Dios que las hijas del hombre eran bellas, se procuraron esposas de entre todas las que más les placieron. Dijo entonces Yahveh: “Mi espíritu no perdurará en el hombre por siempre, pues que él es carne; serán sus días ciento veinte años”.

Existían por aquel tiempo en la tierra los gigantes, e incluso después de esto, cuando los hijos de Dios se llegaban a las hijas del hombre y les engendraron hijos, que son los héroes, desde antaño varones renombrados.<sup>149</sup>

Existe un consenso generalizado en el seno académico que considera este pasaje de la tradición yahvista como la fuente primaria del *Libro de los Vigilantes*,<sup>150</sup> entendiendo dicha obra apócrifa como una ampliación de las oscuras referencias de Génesis<sup>151</sup> a la manera de otros *midrashim* o relecturas bíblicas. Queda claro con tan sólo un vistazo a los dos primeros versículos del pasaje bíblico que ambas tradiciones mantienen alguna clase de vinculación, pues el fragmento también presenta una unión sexual entre seres

---

<sup>149</sup> Gén 6,1-4. El texto consonántico hebreo completo al que se hará referencia en las siguientes páginas es:

ויהי כי החל האדם לרב על פני האדמה ובנות ילדו להם ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו ויאמר יהוה לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם.

<sup>150</sup> Es el caso, entre muchos otros, de Alexander (1972: 60), Hanson (1977: 218), Nickelsburg (1977: 386), Newman (1984: 17), VanderKam (1995: 31), Collins (1998<sup>2</sup>: 44), Reed (2005a: 5, 24, 27), Stokes (2010: 59), Gooder (2013: xvi), Brand (2013: 151), Wright (2015) o Stuckenbruck (2017: 2-3).

<sup>151</sup> El significado de estos versos ha sido tratado por multitud de investigadores y exégetas. Ya desde principios del s. XX, Hermann Gunkel consideraba que estas frases aparentemente inconexas difícilmente podrían denominarse una “historia” y entreveía una narración original mucho más rica (Gunkel, 1997: 59), un tema al que se dedicarán las siguientes páginas. Un estudio más detallado del significado de este pasaje en el contexto de la historia primigenia ha sido llevado a cabo por diferentes investigadores (vid. p. ej.: Alexander, 1972; Batto, 1992; Clines, 1979; Hendel, 1987; 2004; Westermann, 1984: esp. 366; Wright, 2015: esp. 51-96; o Stuckenbruck, 2017: esp. 1-7).

de diferentes esferas: los “hijos de Dios” – בני האלוהים, interpretados como ángeles<sup>152</sup> – y las “hijas del hombre” – בנות האדם, es decir, mujeres (cf. *I En* 6,1-2).<sup>153</sup> Además, ambas obras incluyen una mención a la existencia de gigantes (נפלים) y relacionan su historia de alguna manera con el diluvio. Tras un minucioso análisis comparativo entre el *Libro de los Vigilantes* y la historia primigenia en Génesis,<sup>154</sup> James C. VanderKam concluye que “desde el principio hasta el fin se mantiene algún tipo de relación con Gén 6-9, a veces en forma de citas o referencias cercanas a las citas, y otras sólo mediante una vaga conexión verbal o temática. Para otras partes no hay precedentes bíblicos claros” (VanderKam, 1995: 41).<sup>155</sup> He aquí el núcleo del problema: si bien cierto tipo de relación parece establecerse entre las tradiciones bíblica y enóquica, el pasaje de Génesis es mucho más breve y enigmático que la versión escrita del mito de los Vigilantes en *I Enoc*, y no incluye algunos de los elementos clave del relato enóquico.

Si se amplía la mirada no solo a este pasaje concreto de Gén 6,1-4 sino al conjunto de la narrativa yahvista de Gén 1-11, queda claro que la historia primigenia en la Biblia no establece como causa del diluvio la mezcla ilícita de esferas denunciada en el *Libro de los Vigilantes*, sino que “viendo Yahveh que era mucha la malicia del hombre en la tierra y que toda la traza de los pensamientos de su corazón no era de continuo sino el mal”,<sup>156</sup> Dios decide actuar. Se encuentra aquí, por lo tanto, una explicación del mal basada en la desobediencia humana (a la que dedicaremos el próximo capítulo) que contradice la visión enóquica de que el mal tiene un origen en la esfera celeste.

<sup>152</sup> Dentro de la misma Biblia hebrea, los pasajes de Job 1,6 y 2,1 también incluyen esta cadena constructa (además de expresiones similares en Job 38,7; Sal 29,1; 89,6; y Dan 3,25)., generalmente interpretada como aquellos ángeles que forman parte de la corte celestial. La construcción “hijos de...” puede leerse de manera literal, pero también hacer referencia a la pertenencia a un colectivo. Los בני נביאים (lit.: “hijos de profetas”; vid. p. ej.: 2 Re 2,5) hacen referencia a aquellos que pertenecen al grupo de los profetas, las בנות האדם (lit.: “hijas del hombre”) de este mismo pasaje, a las mujeres mortales, por lo que podría deducirse que los בני האלוהים (“hijos de Dios”) no son sino aquellos que pertenecen al reino de lo divino, lo que en una religión monoteísta se traduce en los seres celestiales más cercanos a Dios: los ángeles (vid. Shinan y Zakovitch, 2012: 29-30). Además, esta interpretación estaría avalada por algunos manuscritos de la traducción griega de la Septuaginta (vid. Wright, 2015: 62, n. 45 para un listado pormenorizado) y por la interpretación de Filón de Alejandría en *Sobre los gigantes* 2,6 (vid. Newman, 1984: 19-20). Aunque esta lectura no sea unánime en todas las fuentes que poseemos, sí que existe una tendencia notable a la identificación de estos sujetos con figuras celestiales que será claramente apoyada por diferentes obras de la apocalíptica judía, como ejemplifica el libro de *Jubileos* (vid. 2.2.2).

<sup>153</sup> Se trata del único lugar en la Biblia hebrea en el que los seres angélicos muestran algún tipo de actividad sexual (Hendel, 2004: 20).

<sup>154</sup> Claramente influenciado por Nickelsburg (1977: 386-389).

<sup>155</sup> Traducción propia de la cita original en inglés: “from beginning to end some sort of relationship with Gen. 6-9 is maintained, at times taking the form of quotations or near quotations and at others having only a loose verbal or thematic connection. For some parts there is no clear biblical precedent”.

<sup>156</sup> Gén 6,5. El texto hebreo consonántico de este versículo es:

וירא יהוה כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום.

Ni la función del relato parece ser en el caso de Gén 6,1-4 la misma que en el *Libro de los Vigilantes*, ni tampoco los detalles de la historia muestran el mismo desarrollo. El pasaje bíblico parece incluir una referencia a la caída angélica – su abandono del cielo en pos de la belleza femenina – pero no muestra una consideración negativa ante la unión entre los seres celestiales y las mujeres.<sup>157</sup> No se encuentra tampoco referencia alguna a las enseñanzas de los ángeles tras esta unión (menos aún, una denuncia) y sus descendientes no son tildados de malévolos o perversos como en el relato enóquico. Es más, a estos últimos se les presenta como “héroes” (גִּבְרִים) y “hombres de renombre” (אֲנָשֵׁי הַשֵּׁם), una caracterización positiva que podría incluso llevar a considerarlos como los protectores de la humanidad contra aquellos gigantes mencionados en el versículo 4. En época helenística, la Septuaginta traduce al griego tanto “gigantes” (γίγαντες) como “héroes” (γίγαντες) en este pasaje como “gigantes” (γίγαντες), relacionando más claramente el relato bíblico con la tradición de los ángeles caídos, aunque continúa ofreciendo una valoración positiva de éstos como “hombres de renombre” (οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί). En conclusión, si se acepta que el *Libro de los Vigilantes* es una expansión de estos versos bíblicos, debe igualmente admitirse que los escritores enóquicos llevaron a cabo considerables cambios y adiciones (VanderKam 1984, 125-126).

Las diferencias que surgen tras esta breve comparativa entre los dos textos han llevado a un número reducido de investigadores a buscar otros posibles puntos de vista. Ya en 1976, Józef T. Milik se desvió de la opinión general y propuso que la abreviada formulación de Gén 6,1-4 presupondría la historia completa de los Vigilantes, la cual se conservaría por escrito en *I Enoc* (Milik, 1976: 31). Sin embargo, la mayoría de los investigadores continúa considerando como más simple y probable una expansión de la breve y enigmática tradición de Génesis antes que buscar una razón para la reducción y oscurecimiento a partir un relato más elaborado como el de *I Enoc* (Sherwood, 2013: 154).

Aunque la propuesta de Milik no haya atraído a una gran cantidad de seguidores, supuso la primera piedra para investigadores posteriores. Margaret Barker, por ejemplo,

---

<sup>157</sup> En opinión de Ronald S. Hendel, puede que la ilicitud de esta unión – una confusión de categorías ontológicas y de parentesco – fuera obvia en la cultura de los antiguos israelitas, donde el ideal de matrimonio era dentro de la tribu o la línea paterna (como puede verse en Gén 24,4; 28,1-2; o 29,12), pero el tono de la narración podría también sugerir que la ilicitud de la acción no era en absoluto conocida o entendida como tal por los protagonistas – los hijos de Dios y las hijas del hombre – dada la ausencia de un lenguaje de culpa en el versículo 2 (Hendel, 2004: 13).

sostiene que parte del material enóquico contiene elementos de un mito original que habría sido abreviado en la Biblia (Barker, 1987: 18-19). Un mito anterior también es considerado como la fuente de Gén 6,1-4 por parte de Bernard F. Batto (1992: 64-66), quien relaciona el relato bíblico con la historia de *Atrahasis*.<sup>158</sup> Según este mito mesopotámico,<sup>159</sup> los dioses menores se rebelan contra los de mayor rango – un motivo usual en el Próximo Oriente Antiguo, al que se dedicará el subepígrafe 1.4.2. – y deciden ir a la huelga, abandonando el mantenimiento los ríos y canales, quemando sus herramientas y rodeando el templo de Enlil. Como solución a esta sublevación, Enki – el dios sabio por excelencia – propone crear a la humanidad como nuevos trabajadores a partir de la sangre de uno de los rebeldes sacrificados – Geshtu-E, un dios poseedor de inteligencia o sabiduría –, mezclándola y moldeándola con arcilla: un tipo de creación que recuerda a la unión de hálito divino y polvo de la tierra en Gén 2,7. Aunque su plan funciona en un primer momento, transcurrido cierto tiempo, el ruido y tumulto provocado por la superpoblación hacen que Enlil decida mermar el número de humanos en la tierra, enviando hambrunas y sequías en intervalos de 1200 años. A la vista de que estas soluciones son tan sólo temporales, el dios principal decide enviar un diluvio. El relato mesopotámico podría explicar la referencia al número de humanos en la tierra en Gén 6,1 y el acotamiento divino de sus largos años de vida antes de introducir el relato del diluvio: podría considerarse, al igual que en *Atrahasis*, que la superpoblación es una de sus causas. De manera similar al relato bíblico, en este mito mesopotámico el dios Enki decide tomar un camino paralelo y prevenir al sabio Atrahasis, instándole a construir un barco e introducir en él animales y pájaros, escapando de un diluvio que durará siete días y siete noches. Atrahasis, al igual que Noé, sobrevive al desastre y ofrece sacrificios en la tierra nuevamente purificada, recibiendo de la diosa madre un objeto de lapislázuli que le recuerda que estos hechos no deben repetirse. El final del relato no es claro, pero en opinión de Joseph Blenkinsopp, “parece que se reorganiza a la humanidad para evitar que se repita el desastre” (Blenkinsopp, 1999: 78).

Desde luego, el relato del diluvio tiene un gran peso en el entorno del Próximo Oriente Antiguo y es, seguramente, base del relato referente a Noé en Génesis. Su

---

<sup>158</sup> Ya William Moran (1971: 61) alude a la posible relación de este mito con el texto de Génesis, enfatizando más bien sus diferencias. Esta vinculación ha sido señalada reiteradamente por diversos especialistas (vid. p. ej.: Hanson, 1977: 214-215; Westermann, 1987: 44; Hendel, 1987: 16-18), si bien quizá no con el mismo énfasis con el que analiza Helge S. Kvanvig las influencias del Próximo Oriente Antiguo en la historia primigenia de Génesis (vid. *infra*).

<sup>159</sup> Del que se conservan alrededor de dos terceras partes gracias a la colación de diversos fragmentos de los ss. XVII-VI a.e.c. (Lambert y Millard, 1999).



influencia se extiende posiblemente a la lista de reyes sumerios (Van Seters, 1983: 72) y es innegable en la *Epopéya de Gilgamesh* o en las *Babyloniaka* de Beroso, donde el relato del diluvio se incluye en nuevos contextos (Blenkinsopp, 1999: 79). No obstante, si es esta la historia base del pasaje de Gén 6,1-4 en concreto no parece del todo claro, pues su vinculación temática con el relato del diluvio es bastante vaga, siendo más que nada relacionado con este episodio en la redacción final de Génesis gracias a su posición en el texto bíblico, antecediéndolo.

La influencia del Próximo Oriente Antiguo podría extenderse también a la mitología griega, donde la guerra de Troya se presenta en lugar del diluvio como una destrucción masiva que frena el aumento de población terrestre. De especial interés es el fragmento 204 de *Catálogo de mujeres*, donde parece que la superpoblación que incita a Zeus a borrar a los humanos de la faz de la tierra viene dada por la unión entre seres celestiales y mortales.<sup>160</sup> Las uniones entre seres divinos y mujeres no son desconocidas en la mitología mesopotámica, pero parecen haber sido especialmente populares en el mundo griego. John Van Seters propone un importante componente occidental en Gén 1-11 y relaciona la fuente yahvista con el *Catálogo de mujeres*, probablemente a través de una intermediación fenicia (Van Seters, 1988).<sup>161</sup> Si bien la hipótesis resulta interesante, Blenkinsopp apunta a un posible problema de datación en su argumentación, en la que el *Catálogo* y la fuente J parecen contemporáneos (Blenkinsopp, 1999: 103-104). La compleja composición de Génesis a partir de diferentes fuentes constituye una problemática a la que, como veremos, los investigadores han tenido que enfrentarse en su estudio de este pasaje bíblico.

En el análisis de los componentes mitológicos de la historia primigenia, no todos los investigadores toman en consideración la relación entre el texto de Génesis y el *Libro de los Vigilantes*. No obstante, Helge S. Kvanvig lleva a cabo una lectura triangular entre *Atrahasis*, el texto bíblico y el enóquico, llegando a unas conclusiones más cercanas a la visión tradicional: el *Libro de los Vigilantes* se formaría a partir de

---

<sup>160</sup> Dicho pasaje será tratado más detalladamente al hilo del estudio de las influencias orientales y helenísticas en el *Libro de los Vigilantes* en el siguiente subepígrafe.

<sup>161</sup> La posible influencia de este pasaje tanto en Génesis como en la composición del *Libro de los Vigilantes* ha sido anotada también por otros investigadores como Glasson (1961: 60), Nickelsburg (1977: 395), Westermann (1984: 379-381), Hendel (1987: 18-19), Hess (1989: 251-253) o Wright (2015: 74).

una lectura del relato del diluvio de Génesis “o una historia similar a la allí narrada” (Kvanvig, 2002: 18).<sup>162</sup>

Así pues, a medio camino entre dos opiniones enfrentadas – la visión tradicional que deriva el relato de los Vigilantes de Génesis, y la opuesta propuesta de Milik, que hace depender el texto bíblico del relato enóquico – aparece una tercera opción en el tapete de juego: la procedencia de ambos textos de una fuente común. Para Sacchi, esta fuente se identificaría con un antiguo *Libro de Noé*, resumido en cierto modo en la Biblia y utilizado como punto de inicio para el núcleo del *Libro de los Vigilantes*. En su opinión, ya desde los profetas del s. VIII a.e.c. pueden distinguirse dos principales teologías en la Biblia: la del norte, ligada a la alianza – por lo que muestra un énfasis en la responsabilidad del hombre por sus acciones si quiere ser salvado por Dios –, y la del sur, fundada en la promesa divina – donde no habría una condición para la salvación. En el contexto de la historia primigenia, esta última tendencia podría leerse, por ejemplo, en Gén 8,21, donde la inclinación del corazón del hombre es considerada como mala y, aun así, no hay un castigo divino sino una promesa de no volver a herir a la humanidad. Hacia mediados del s. VI a.e.c., la situación cambia con una desmitologización de la historia de Israel.<sup>163</sup> La labor redactora de una mano proveniente del norte (técnicamente, P) reduciría tanto la historia del *Libro de Noé* en la Biblia que Gén 6,1-4 – una breve perícopa de origen sureño – se tornaría incomprensible. En su acción, el redactor final cambia el valor del relato: en lugar de la descendencia de los ángeles caídos, los gigantes son ahora presentados como héroes de antaño. Según Sacchi, la tradición se habría convertido en leyenda para adecuarse mejor a las narrativas históricas de la Biblia (Sacchi 1990, 75-83; 204-205). Si bien su propuesta parece plausible, a falta de medios para probarla queda tan sólo como hipótesis de trabajo.

Más elaborada es, a mi parecer, la controvertida visión de Philip R. Davies. Como algunos de los investigadores que le preceden, considera Gén 6,1-4 como una breve referencia a una fuente anterior, la misma que habría originado el *Libro de los Vigilantes* (Davies, 2006: 98-99). Esta fuente anterior no sólo incluiría la tradición de los ángeles caídos, sino también otros motivos que aparecen tanto en el texto enóquico

---

<sup>162</sup> Literalmente: “or a story similar to the one told there”. Su afirmación no es, ni mucho menos, única: ante la complejidad de la relación entre el *Libro de los Vigilantes* y Gén 6,1-4, gran parte de los investigadores prefiere mantener una opinión tradicional al respecto junto con una pequeña nota o “coletilla” que deja la vía abierta a una posible fuente común de ambos relatos, sin entrar a valorar el estatus de dicha relación con más detalle.

<sup>163</sup> Acerca del posible proceso de desmitologización del pasaje de Gén 6,1-4, vid. Delcor (1976: 52-53).

como en el texto bíblico de Génesis. Para comenzar, el investigador llama la atención respecto a la figura de Enoc en las genealogías de J y P (Gén 4,17-18 y 5,21-24 respectivamente), a las que hemos hecho referencia anteriormente en el subepígrafe 1.1.1. En comparación con la fuente yahvista, el redactor sacerdotal incluye más información acerca del patriarca. El hecho de que viva el mismo número de años que días tiene el calendario solar, así como que su muerte no sea explícitamente mencionada, son rasgos que jugarán un importante papel en la caracterización de la figura dentro de *I Enoc*. En su opinión, tanto la mención sacerdotal de Gén 5,21-24 como el pasaje sobre la unión de ángeles y mujeres de Gén 6,1-4 dan la impresión de que la Biblia hace referencia a una historia que es conocida pero no completamente narrada en la redacción actual del texto (Davies, 2006: 99-100).

Por otra parte, el personaje de Azazel aparece mencionado en la ceremonia del chivo expiatorio de Lev 16, un tema de especial interés para Hanson (1977: 220-225; cf. Delcor, 1976: 35-37) en cuyo trabajo se basa el investigador. Para Davies, la inclusión de esta figura en la Biblia no tiene una explicación satisfactoria, como tampoco se explica el significado de enviar al macho cabrío al desierto:

Luego Aarón echará suertes sobre los dos machos cabríos: una suerte para Yahveh y otra suerte para ‘Azaz’el. Aarón ofrecerá el macho cabrío que haya tocado en suerte a Yahveh y realizará con él un sacrificio por el pecado. En cambio, el macho cabrío que haya caído en suerte a ‘Azaz’el lo colocará vivo delante de Yahveh, para hacer expiación sobre él para remitirlo a ‘Azaz’el en el desierto.<sup>164</sup>

Para Ángel Sáenz Badillos (en Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 112, n. 1) estos versículos podrían ser el reflejo de un ritual muy antiguo – similar a otros constatados en textos mágicos de culturas del entorno, quizá ligado a algún santuario local – consistente en la ofrenda de un macho cabrío a un demonio del desierto, Azazel, siendo la carga de los pecados del pueblo en el animal un añadido posterior al rito. No obstante, según Davies, esta tradición se explica mejor a la luz del *Libro de los Vigilantes*, donde Azazel es encarcelado bajo el desierto debido a su responsabilidad en el origen del pecado humano, a quien retorna a través de ese chivo expiatorio. De manera paralela a las tradiciones de la caída de los ángeles o la figura de Enoc, el apócrifo de *I Enoc* no consistiría tan sólo en una expansión y explicación de las breves referencias bíblicas, sino que el ritual del chivo expiatorio vagamente tratado en

---

<sup>164</sup> Lev 16,8-10.

Levítico sería parte de la antigua fuente común de *I Enoc* y la Escritura: un ritual que daría expresión cültica a esta interpretación del origen del mal (Davies, 2006: 100-101).

Las tradiciones de Enoc y el descenso angélico habrían sido – según la argumentación de Davies – reducidas en la narrativa de J sobre la historia primigenia. Esta revisión incluiría, además, una transposición de motivos que serían aplicados en la Biblia no a los ángeles, sino al relato de Caín. Después de la muerte de Abel, la tierra clama debido a la sangre derramada en ella en Gén 4,10, un paralelo al clamor de la tierra por la sangre derramada por los gigantes en *I En* 7,6. El responsable de este asesinato, Caín, no es condenado a muerte, sino que permanece errante y vagabundo por la tierra según Gén 4,12, un castigo en la naturaleza que podría ponerse en relación con el encarcelamiento de Azazel en el desierto en *I En* 10,4. De ser así, la afirmación de Caín “sobrado grave de soportar es mi delito” (גדול עוני מנשא) en el versículo siguiente podría leerse como una referencia al destino del chivo expiatorio. Finalmente, la denunciada labor de transmisión de artes y ciencias por parte de los Vigilantes – si bien con modificaciones respecto a los saberes específicos transmitidos – sería relacionada algunos versículos más tarde con la descendencia de Caín, incluyendo una referencia a la metalurgia (Davies, 2006: 102):<sup>165</sup>

‘Adah dio a luz a Yabal, que fue el padre de los moradores bajo tienda y entre rebaños. El nombre de su hermano era Yubal, quien fue padre de todos los tañedores de cítara y caramillo. Por su parte Šil·lah dio a luz a Tubal-qayin, forjador de toda herramienta de cobre y hierro.<sup>166</sup>

Tomando en consideración las conclusiones de Boccaccini, que presenta una clara oposición entre las tradiciones enóquica y sadoquita sobre el origen del mal (Boccaccini, 1998: 71-74), Davies afirma que la narrativa de yahvista de Gén 1-11

---

<sup>165</sup> La propia figura de Caín se presenta también como un introductor de avances en la civilización al considerarse edificador de ciudades, una de las cuales nombra en honor a su hijo, Enoc (Gén 4,17). Barker ha propuesto una posible lectura diferente de dicho pasaje, cambiando la división de palabras de בן העיר a בנה עיר, de modo que el constructor de ciudades pasaría a ser considerado como hijo de una figura angélica, lo que explicaría mejor la declaración de Caín יהוה את ידועה en Gén 4,1 (Barker, 1987: 16). Su hipótesis resulta aún más llamativa si se tiene en cuenta que algunas tradiciones posteriores derivan al propio personaje de Caín de la unión entre Eva y un ser angélico de caracterización negativa, Satanael (vid. García Martínez, 2003). La unión entre cielo y tierra, al igual que ocurre con los gigantes en *I Enoc*, explicaría el carácter violento del patriarca. Si bien no se puede afirmar que dicha tradición fuese ya conocida en esta época, el hecho de que J vincule tan claramente a Enoc con Caín, el malvado asesino, podría entenderse como un modo de debilitar la importancia que el personaje recibe tanto en P como en la posterior tradición enóquica, cuya escasa caracterización en la fuente yahvista podría tornarse hasta negativa de ser cierta la lectura de Barker.

<sup>166</sup> Gén 4,20-22a.

contiene “una revisión deliberadamente anti-enóquica de los orígenes humanos”<sup>167</sup> como producto de la negociación entre diferentes mitos del mal (Davies, 2006: 103). Aunque, a diferencia de J, la fuente sacerdotal no incluye en la redacción actual de la Biblia su versión sobre el origen del mal, Davies apunta algunas pistas que podrían llevar a pensar que su teodicea estaría en consonancia con *1 Enoc*: P refleja al menos parte de la tradición referente a la figura de Enoc en su genealogía (Gén 5,21-24), vinculándolo con el calendario solar y evitando mencionar su muerte. También está ligado a Levítico, donde se incluye el ritual del chivo expiatorio (Lev 16) así como la prohibición de comer sangre (Lev 17), un elemento ligado a la acción de los gigantes en la tierra en el apócrifo judío que queda también subrayado en el pacto noáquico de Gén 9,1-7. La sangre derramada en la tierra parece un elemento esencial en la argumentación de Davies: gracias a ella, relaciona la corrupción de la tierra (que no de los hombres) de Gén 6,11 con el clamor que denuncia la matanza en la esfera terrestre de *1 En* 7,6. Para finalizar, llama la atención sobre la referencia en el relato sacerdotal del diluvio a un sistema calendárico de meses de 30 días, semejante al utilizado en la literatura enóquica (Davies, 2006: 104-105).

Dado que la redacción final de la Biblia incluye varios dobles de J y P (como puede ser el caso de los dos relatos de creación en sus primeros capítulos) o una combinación de ambas fuentes (como se da justamente en el relato del diluvio), pudiera parecer algo extraño que P – siendo generalmente considerado como posterior a J – no incluyera en su narrativa la historia de un descenso angélico como explicación al origen del mal si estaba de acuerdo con ella. Si el redactor sacerdotal hubiera tenido todo el material de J a su disposición, es probable que – de ser cierta la argumentación de Davies – hubiera añadido al relato de la historia primigenia una explicación alternativa al mal originado como consecuencia de la actividad humana, tal y como incluye un relato alternativo sobre la creación. Para resolver este problema, Davies recurre al trabajo de Blenkinsopp, quien, a pesar de no haber tenido una amplia acogida en el seno académico, propone que J puede ser considerado aquí, en realidad, como un suplemento a P (Blenkinsopp, 1999: 128). De ser así, no habría ninguna razón que impidiera aceptar una revisión final por parte del redactor yahvista de un hipotético relato sacerdotal, que habría sido reducido y reacomodado según lo expuesto anteriormente (Davies, 2006: 105).

---

<sup>167</sup> Literalmente: “a deliberate anti-Enochic revision of human origins”.

Cambiar la fecha de datación de las fuentes bíblicas no es una cuestión trivial y, si bien el estudio de Blenkinsopp parece más que consistente, ni sus opiniones ni las de Davies han hecho temblar los cimientos de la visión tradicional, ni en cuanto a la datación de las fuentes del Pentateuco ni respecto a la dependencia bíblica de *1 Enoc*. La cuestión sigue abierta a debate. En cualquier caso, queda patente que Gén 6,1-4 está lejos de ofrecer una explicación al origen del mal a diferencia del *Libro de los Vigilantes*. Los versículos bíblicos – en su redacción final en Génesis – parecen más bien hacer referencia a un mito cananeo sobre el origen de los héroes. Los “hijos de Dios” (o “hijos de los dioses”, puesto que el número gramatical de *'Elohim* es plural) podrían ser considerados a la luz de los textos de Ugarit como los “hijos de 'El”:<sup>168</sup> seres celestiales o dioses menores del panteón cananeo, especialmente relacionados con el dios padre 'El (Hendel, 2004: 18, 23-25): “Esta ofrenda que ofrecemos / esta víctima que sacrificamos / suba hasta el Padre de los dioses, Hijos de 'El / ascienda hasta la morada de los dioses, Hijos de 'El / hasta la asamblea de los dioses, Hijos de 'El” (CTA 3.16-17). Identificados con los ángeles en el contexto de una religión monoteísta, el texto bíblico presenta a los hijos de Dios reunidos en asamblea, en paralelo a las cortes celestiales del entorno del Próximo Oriente Antiguo: Sal 29,1; 82,6-7; 89,6-7; Job 1,6; 2,1; 38,7.<sup>169</sup>

Por su parte, la alusión a los gigantes (נפלים) podría hacer referencia a estos famosos seres mitológicos semidivinos, frecuentes en los relatos del entorno, utilizándose la misma denominación tan sólo en otro pasaje bíblico perteneciente al Pentateuco<sup>170</sup> para referirse a los miembros de una raza de gran estatura avistada en tierra de Canaán (Westermann 1987, 44-45; Cantera Burgos e Iglesias González 2003<sup>3</sup>, 12 n. 1-4; 4):<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Respecto a la relación entre el Dios de Israel y 'El, vid. Cross (1973: 1-75).

<sup>169</sup> Este parece ser también el caso de Deut 32,8, donde el redactor del texto masorético habría cambiado a los “hijos de Dios” por los “hijos de Israel” en una revisión teológica del texto (Hendel, 2004: 18-19).

<sup>170</sup> Ex 32,27 contiene, además, una posible tercera referencia. Si bien la puntuación masorética lee נפלים como el participio activo qal de la raíz נפל – *nofilim* o “caídos”, en referencia a los “héroes” (גבורים) que aparecen justo antes en el versículo –, algunos investigadores apuestan por su lectura como *nefilim* o “gigantes”, a la vista de su traducción en la Septuaginta y la similitud de los términos empleados con Gén 6 (Zimmerli, 1983: 168, 176; Hendel, 1987: 22).

<sup>171</sup> La asociación que estos pasajes de Génesis y Números establecen entre los términos גבורים, נפלים y ענקים se amplía gracias a Deut 2,10-11 a רפאים (“refaítas”), siendo todos ellos traducidos en la Septuaginta como “gigantes” (vid. Stuckenbruck, 2017: 6-7). En la tradición posterior, *Génesis Rabbah* (s. V e.c.) aumenta esta vinculación hasta siete términos diferentes: *Nefilim*, *'Emim*, *Refaim*, *Gibborim*, *Zamzumim*, *'Anaqim* y *'Awwim* en su comentario a Gén 6,4 (*GnRab* 26,7). Si bien parece claro que la interpretación de estos versículos en época helenística relaciona estos términos con enemigos de gran

Y difamaron ante los hijos de Israel la tierra que habían explorado, diciendo: “El país por donde hemos pasado al hacer su exploración es un país que devora a sus habitantes, y toda la población que hemos visto en medio de él son hombres talludos. Allí hemos visto a los gigantes descendientes de ‘Anaq, de [raza de] gigantes, y resultábamos, a nuestros propios ojos como langostas, y lo mismo éramos a sus ojos”.<sup>172</sup>

Una lectura lineal del sexto capítulo de Génesis muestra cómo los oscuros versos sobre la unión de ángeles y mujeres no se relacionan con el motivo del mal hasta el versículo 5. En él, tal y como se ha expuesto anteriormente, la explicación al origen del mal es completamente opuesta a la proporcionada por el *Libro de los Vigilantes*: un origen terrestre y no celeste del pecado. El recurso de una fuente común a los relatos del *Libro de los Vigilantes* y Gén 6,1-4 parece la opción más conciliadora a la hora de explicar la compleja relación que ambos relatos mantienen, si bien el hecho de no poseer esa fuente común por escrito dificulta la comprobación de las propuestas tratadas. Una revisión crítica de la tradición de los ángeles caídos en la Biblia podría explicar por qué este episodio – que no encaja en el esquema narrativo de Gén 1-11 – es incluido en este lugar. Si se considera que tanto el *Libro de los Vigilantes* como Gén 6,1-4 provienen de una antigua fuente común, entonces el imaginario popular colectivo relacionaría instantáneamente la unión de los seres espirituales con las mujeres en la tierra con una explicación del origen del mal que provoca el envío del diluvio por parte de Dios. Ningún otro lugar en la Biblia sería apropiado para esta historia que justo antes del relato de Noé. Sin embargo, el redactor final de Génesis parece más a favor de un origen terrestre del mal y modificaría la tradición original, utilizando para ello varios motivos igualmente reconocibles para el lector del contexto mitológico del Próximo Oriente Antiguo. En lugar de eliminar directamente cualquier referencia a la tradición de los Vigilantes, este último redactor decidiría modificar el pasaje: evidencia conocer una tradición sobre la unión de ángeles y mujeres, pero niega su valor como etiología del mal, proponiendo a sus lectores un mito muy diferente sobre los héroes. De este modo, el debate sobre la dependencia del *Libro de los Vigilantes* en relación con los versículos de Génesis se convierte, además, en un debate centrado sobre las fuentes de la misma perícopa bíblica.

---

envergadura del pueblo de Israel, cabría preguntarse si esta era la intención original de los redactores del texto hebreo, pues la consideración negativa de los términos גבורים y נפלים en Gén 6,4 es más que dudosa.

<sup>172</sup> Núm 13,32-33.

#### 1.4.2. EL MOTIVO DE LA REBELIÓN CELESTIAL

El hecho no considerar el *Libro de los Vigilantes* una expansión directa de los oscuros versos de Gén 6,1-4 al modo de otras relecturas bíblicas de la apocalíptica, no implica negar toda referencia a tradiciones bíblicas anteriores. Como texto judío que es, sería extraño que surgiera de la nada, sin tener en cuenta el legado de su pueblo. Dejando a un margen la relación del *Libro de los Vigilantes* con Génesis, Barker sostiene que todos los componentes de la mitología angélica pueden encontrarse en el Antiguo Testamento por separado.<sup>173</sup> Por ejemplo, en Ez 28, el rey de Tiro es expulsado de la montaña de Dios tras abusar de su sabiduría e intentar equipararse a Dios, siendo incluso denominado querubín, una de las diferentes categorías de ángeles (Ez 28,14). En Is 14, se incluye la caída de otra figura real por intentar elevarse más allá de Elyon (Is 14,13-14), mientras que en el capítulo 37, el rey de Asiria es también derrotado a causa de su arrogancia ante el Dios de Israel (Is 37,29).<sup>174</sup> Además de estas referencias reales, la asamblea divina en el Sal 82 finaliza con el juicio de los dioses, hijos de Elyon, condenados a morir como los mortales (Sal 82,6-7). A la vista de estos versículos, queda abierto a debate si la originalidad de *I Enoc* reside en haber unido creativamente dicho material inconexo o si, por el contrario, las alusiones bíblicas no son sino referencias a una mitología perdida en el texto canónico que sí fue conservada por la tradición enóquica (Barker, 1987: 19). Sin negar estos posibles paralelos, el objetivo del presente epígrafe es valorar otras posibles vías de influencia en el mito de los Vigilantes que ayuden a explicar su formación. Por ello, la comparativa presentada en este subepígrafe va más allá de las fuentes bíblicas judías para tomar en consideración otras culturas del entorno, con especial interés en el mundo griego.

---

<sup>173</sup> Esta afirmación no excluye completamente las influencias externas en el *Libro de los Vigilantes*, sino que las supedita a un estadio anterior de la formación de los textos. Tal y como claramente expone Hanson, los mitos del Próximo Oriente Antiguo influyen en la construcción del motivo de la rebelión celestial apuntado en Ezequiel e Isaías (Hanson, 1977: 202-218). La influencia del entorno se produciría, por lo tanto, en los textos bíblicos que, a su vez, formarían la base del mito de los Vigilantes. Si bien este esquema general funciona en el caso de la tradición de Semyaza de rebelión celestial (quedando la unión sexual y su descendencia devastadora un tanto al margen en los textos bíblicos), parece algo más problemático en el caso de la revelación de conocimientos por parte de las potencias transgresoras, ambos temas tratados en las siguientes páginas.

<sup>174</sup> Podría verse en estos casos una inversión de la preocupación sobre el comportamiento angélico cual hombres en la tierra, que no es sino un énfasis especial en la separación de las esferas celeste y terrestre por Dios, cuyo plan creador no debe ser modificado sin su consentimiento. Aunque estas figuras reales podrían ser la base de la concepción de los Vigilantes, a mi parecer, tienen mayor relación con la construcción y evolución de otro personaje rebelde en la esfera celeste: Satán, que será estudiado en profundidad en el epígrafe 2.6. del próximo capítulo.



Dado que la apocalíptica judía tiene su origen en época helenística, no es de extrañar que este relato muestre posibles paralelos con la mitología griega, constatados desde antiguo tal y como muestran las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo (s. I e.c.). En su relectura de Génesis, el episodio de Gén 6,1-4 es ya identificado con el relato de los ángeles caídos, donde un grupo específico de estos seres dejan de comportarse como les corresponde por su naturaleza y dan lugar al nacimiento de una descendencia maligna, semejante a los gigantes griegos:

*Degeneración posterior* (Gén. 6,1). 3.1. Y éstos durante siete generaciones permanecieron fieles a la idea de que Dios es el señor del Universo y haciendo todo con miras a la virtud, pero luego, con el paso del tiempo, abandonando los comportamientos patrios cambiaron a peor, no ofreciendo ya a Dios los honores debidos ni manteniendo una relación justa con los hombres, sino que el celo que antes sentían por la virtud lo duplicaron entonces por el vicio, según mostraban en todo lo que hacían. De ahí vino que obligaran a Dios a enfrentarse con ellos. En efecto, muchos ángeles de Dios copularon con sus mujeres y engendraron hijos soberbios y desdeñosos de todo lo bello, por confiar en su capacidad. Y es que éstos, según la tradición cuenta, cometieron iguales desmanes que los atribuidos a los gigantes por los griegos. Noé, en cambio, molesto con sus fechorías y disgustado con sus decisiones, trataba de persuadirlos a que cambiaran a mejor sus determinaciones y acciones, pero al ver que no le hacían caso y que, por el contrario, estaban poderosamente dominados por el placer de los vicios, abandonó el país con sus mujeres, sus hijos y las esposas de éstos, por temor a que lo mataran.<sup>175</sup>

Aunque los escritos de Josefo están dirigidos a un público determinado, pagano, y tienden a adaptar su terminología y a proporcionar comparativas con el mundo greco-romano para facilitar la comprensión de la cultura judía a sus lectores, es cierto que el análisis de las fuentes sí muestra en este caso concreto una similitud entre el mito judío y las religiones de su entorno. Las luchas de dioses menores contra el dios-rey son frecuentes en la mitología del Próximo Oriente Antiguo, además de la Titanomaquia y la Gigantomaquia de Hesíodo, mientras que la acción pedagógica de los Vigilantes muestra interesantes paralelos con el relato del Prometeo y Pandora.

Si bien la rebelión de los titanes de la mitología griega podría considerarse como la influencia más lógica, dada la datación del *Libro de los Vigilantes* en época helenística, tal y como ha señalado Hanson, este motivo toma como base, con gran probabilidad,

---

<sup>175</sup> *Antigüedades judías* I,72-74. Las citas a esta obra corresponden a la traducción de Vara Dorado (2002).

una fuente anterior tanto en el caso del *Libro de los Vigilantes* como en los escritos de Hesíodo: la mitología del Próximo Oriente Antiguo. Diferentes mitos del segundo milenio a.e.c. subrayan ya la pérdida de la armonía cósmica como consecuencia de la rebelión de diversos miembros del panteón, tal y como se reproduce en la historia de Semyaza y sus asociados (Hanson, 1977: 202-218).

La mitología hurrita proporciona un primer acercamiento a este motivo a través del mito de Kumarbi, conocido en hitita como el *Cantar de Kumarbi* o la *Realeza en el Cielo* (Güterbock: 1948; Goetze, 1969<sup>3</sup>: 120-121; Bernabé, 1987: 139-155). En él, se presenta una historia ciertamente semejante a la de Urano, Cronos y Zeus en la mitología griega con sucesivas rebeliones contra el dios principal: tras nueve años de mandato de Alalu en el cielo, el dios Anu derroca a la deidad primigenia y ocupa su puesto. Tras nueve años de gobierno de Anu, es Kumarbi quien se rebela contra él y le ataca. Anu intenta escapar al cielo, pero Kumarbi le agarra y castra. Al “absorber” parte de su virilidad, el dios queda embarazado del dios de la tormenta (Teshub), el río Tigris y el dios Tashmishu (asistente de Teshub), potencias de gran fuerza destructora. El carácter fragmentario del texto dificulta la lectura de su parte final, en la que parece que Anu retorna al cielo y castiga al dios rebelde sobre las rocas de la montaña<sup>176</sup> (Güterbock, 1948: 124-125, líneas 34-37).

El motivo de la rebelión celestial es claro en este mito, pero quizá no tan cercano al mito de los Vigilantes como el *Cantar de Ullikummi* (Güterbock, 1951: 146-161; 1952: 8-35; Goetze, 1969<sup>3</sup>: 121-125; Bernabé, 1987: 171-199). En esta ocasión, el objetivo del dios Kumarbi no es Anu, sino uno de sus hijos según el cantar anterior: el dios de la tormenta, Teshub.<sup>177</sup> El relato incluye la decisión explícita de Kumarbi de rebelarse contra el dios de la tormenta, para lo que abandona su ciudad e impregna a un elemento terrestre femenino, una roca. De tan llamativa unión nacerá Ullikummi, un gigante de piedra diorita que causa gran devastación en cielo y tierra. Al igual que en el mito

---

<sup>176</sup> El estado actual del texto impide una comparación más sólida, si bien la referencia a las rocas de la montaña recuerda al castigo de los Vigilantes en *I En* 10.

<sup>177</sup> Hanson también incluye en su exposición la referencia a un segundo mito sobre una rebelión contra Teshub: el *Mito de Illuyanka*, donde este dragón – acompañado probablemente de su descendencia – derrota inicialmente al dios de la tormenta en una leyenda cúltica en referencia al festival Purulli, que celebra la restauración anual de la fertilidad de la tierra, y que finaliza con la victoria de Teshub y la muerte del dragón (Hanson, 1977: 205-206). El paralelo con el texto concreto del *Libro de los Vigilantes* no parece tan interesante, si bien constituye una prueba más de la popularidad del motivo de la rebelión celestial en el Próximo Oriente Antiguo y su vinculación con el desequilibrio de la armonía establecida. Por otra parte, dragones y serpientes serán objeto de debate en el próximo capítulo al hilo del relato de Adán y Eva, especialmente en 2.6.

anterior, la inicial derrota de Teshub en sus esfuerzos por frenar esta sublevación, dará lugar a la victoria gracias a su asociación con Ea, quien consigue localizar al gigante y cortarle los pies. Presumiblemente, llegaría a tener una derrota menor a manos de Teshub, quien recuperaría su puesto como dios del cielo (conservación fragmentaria). De este modo, el *Cantar de Ullikummi* no sólo incluye el motivo de la rebelión celestial sino también la unión de un ser sobrehumano (el dios Kumarbi) con un elemento femenino en la tierra (la roca), cuya consecuencia es la aparición de un gigante.

En el ámbito cananeo, parece que este patrón de la mitología hurrita ha sobrevivido dentro del *Ciclo de Baal* encontrado en Ugarit, donde se incluye la figura del rebelde Ashtar (o Attar): dios de la guerra identificado con la estrella de la mañana, es equivalente a la diosa Ishtar en Mesopotamia o a Venus en el ámbito griego. Si bien este dios se sienta en el trono de Baal, el mito no incluye esta vez una lucha entre las dos potencias tras la rebelión, sino que Ashtar abdica voluntariamente para bajar a la tierra (CTA 6.1.57-65: Clifford, 1972: 163-166). Este mito, así como su variante en CTA 23, parecen ser el trasfondo de Is 14,5-21<sup>178</sup> y constituyen un elemento más en la construcción del mito de los Vigilantes, al ser en esta ocasión una potencia astral la figura rebelde que decide bajar a la esfera terrestre (Hanson, 1977: 206-209).

También el ámbito mesopotámico va a retomar el motivo de la rebelión celestial en diversas obras, como la famosa *Enuma Elish* o la ya mencionada *Atrahasis*, donde la sublevación contra el poder establecido no es entendida como un ataque violento al Dios supremo, sino que – al igual que en el *Libro de los Vigilantes* – se presenta como un acto de desobediencia: en esta ocasión, la negativa de los dioses menores a seguir trabajando en beneficio de sus superiores. Si bien el mito también incluye el motivo del diluvio como solución última a la desastrosa situación en la tierra, el contexto presentado es completamente diferente: ante la huelga divina, los dioses crean a los seres humanos para que sean ellos quienes les sirvan pero, al constatar su creciente número y el ensordecedor ruido que producen, deciden mermarlos mediante diferentes desastres. Así pues, mientras que en el mito de los Vigilantes el diluvio se presenta como una medida en contra del mal imperante en la tierra, *Atrahasis* mantiene su foco de atención en el bienestar de los dioses: tan sólo el dios Enki se preocupa por el destino

---

<sup>178</sup> En opinión de Hanson, el mencionado pasaje bíblico de Ez 28,1-10 también tiene un interesante trasfondo mitológico ligado a las luchas de Baal con Yam (dios del mar) y Mot (dios de la muerte y el inframundo), mientras que la figura del dragón rebelde del *Mito de Ilhuyanka* se aplica al faraón de Egipto en Ez 32,2-8 (Hanson, 1977: 209-210).

de la humanidad e insta al sabio Atrahasis a construir un barco y salvar a su familia y a los animales del desastre en un mito que bien podría haber servido de inspiración al relato del diluvio de Génesis (vid. 1.4.1).

En pasajes como los anteriormente citados Is 14; 37 y Ez 28, puede verse una tendencia bíblica – principalmente prexilica – a desmitologizar las influencias del entorno, de modo que el esquema de la rebelión celestial es adaptado en estos casos concretos a un nuevo contexto: los oráculos de denuncia y burla aplicados a los enemigos históricos de los reyes de Israel. Sin embargo, en época del Segundo Templo, encontramos una tendencia opuesta – claramente patente en la apocalíptica judía – de remitologización: ante las influencias externas recibidas del entorno del Próximo Oriente Antiguo desde antaño, enfatizadas gracias al exilio de Babilonia y el choque con el Helenismo, la historización de estos mitos en la profecía bíblica decae y sus esquemas vuelven a retrotraerse al contexto mítico. La rebelión celestial no se aplica ya a personajes históricos sino que vuelve a tener su lugar en la esfera celeste, en tiempos remotos (Hanson, 1977: 212; Stone, 1991: 439-456; Galindo Ayala, 2013: 63-73; 83-157).

Esta evolución del mito en el ámbito semítico podría tener como paralelo su desarrollo en el ámbito griego, especialmente en los famosos mitos de la Titanomaquia y la Gigantomaquia (Glasson, 1961: 65; Delcor, 1976: 29-31; Nickelsburg, 1977: 395; Vanderkam, 1984: 126). La influencia de la mitología del Próximo Oriente Antiguo en la cultura griega es innegable, como ejemplifica el hecho de que *Enuma Elish* sea citado en *Iliada* I.3. En opinión de Bremmer, originariamente el interés de los griegos no incluía la preocupación por dilucidar los orígenes del mundo, sino que su horizonte mental se limitaba a sus ciudades, presuponiendo la existencia de los dioses. Su preocupación por los orígenes del cosmos y la aparición de los dioses nacería en Jonia en la época arcaica y se vería ampliamente influenciado por la mitología del entorno medio-oriental. Según Bremmer (2006: 100):

Los diferentes orígenes geográficos de los mitos (Anatolia, Mesopotamia y la zona costera siro-fenicia) apuntan a una zona en el Oriente Próximo, seguramente el norte de Siria y/o Chipre, donde comerciantes griegos deben haber oído a bardos y narradores orientales, cuyos mitos luego, al volver a casa, transmitirían a los poetas. Dicha transmisión debe

haber sido un importante factor en el origen de las muchas diferencias entre las versiones griegas y orientales.<sup>179</sup>

Así pues, no es de extrañar que en el mundo griego encontremos relatos donde la rebelión celestial – al igual que en la mitología hurrita – juegue un papel relevante. Ejemplo de ello es la Titanomaquia (Hesíodo, *Teogonía* 617-733),<sup>180</sup> donde se narra cómo tras la lucha entre Crono y su padre Urano por la liberación de los titanes, Zeus – hijo de Crono – liderará una segunda sublevación patricida.<sup>181</sup> La lucha entre titanes y dioses olímpicos se alargará durante diez años, tras los cuales, la balanza se inclinará a favor de los segundos. De especial interés es el castigo impuesto a los titanes: encadenados, son arrojados al Tártaro, el interior de la tierra y sepultados con rocas (*Teogonía* 715-719; 729-733) de forma muy similar al castigo de los Vigilantes en *1 En* 10 y referencias posteriores al mito, como 2 *Ped* 2,4 y *Jud* 1,6 (Glasson, 1961: 62-64).<sup>182</sup> De hecho, los Vigilantes aparecen claramente identificados con los Titanes en el segundo libro de *Oráculos sibílinos*:

Y entonces el gran ángel Uriel romperá los enormes cerrojos, de duro e irrompible acero, de las puertas bronceas de Hades y al punto las empujará; a todas las figuras, llenas de sufrimiento, las conducirá a juicio, sobre todo las de las sombras de los antiguos Titanes y Gigantes; y a cuantos destruyó el diluvio, a cuantos en el piélago aniquiló la ola marina y a cuantos devoraron las fieras, los reptiles y las aves, a todos esos llamará al estrado.<sup>183</sup>

En un fragmento de otra de las obras atribuidas a Hesíodo, *Catálogo de mujeres*,<sup>184</sup> parece encontrarse otro de los elementos característicos del castigo recibido por los ángeles transgresores en el relato judío: los padres divinos habrán de contemplar la destrucción de sus hijos (Glasson, 1961: 60; Nickelsburg, 1977: 395; Westermann, 1984: 379-381; Hendel, 1987: 18-19; Van Seters, 1988; Hess, 1989: 251-253; Wright, 2015: 74):

---

<sup>179</sup> De similar opinión es también Graf (1993:86-96, esp. 95).

<sup>180</sup> Las obras de Hesíodo han sido consultadas y citadas en este trabajo a partir de Pérez Jiménez y Martínez Díez (2000). Dada la popularidad del mito, no es extraño poseer diferentes versiones posteriores del mismo, como Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca Mitológica* I 1,1-2,1.

<sup>181</sup> Dicha sublevación había sido augurada por Urano cuando también es atacado y relevado de su mando por su hijo, Crono (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca Mitológica* I 1,5).

<sup>182</sup> Un eco de este castigo – por otra parte, también presente en la mitología del Próximo Oriente Antiguo – podría verse en *Is* 24,21-22, pasaje en el que Hanson ya ve indicios del mencionado proceso de remitologización del judaísmo (Hanson, 1977: 212).

<sup>183</sup> *OrSib* 2,227-235.

<sup>184</sup> Mencionado ya al hilo de la discusión de la posible fuente externa de Gén 6,1-4 en el epígrafe 1.4.1.

Todos los dioses tenían dispuestos sus ánimos en sentidos opuestos a consecuencia de una contienda, pues precisamente Zeus que en lo alto truena meditaba acciones maravillosas, causar confusión en la tierra sin límites tras desordenada ruptura, y ya se afanaba por hacer desaparecer la abundante estirpe de los hombres civilizados; el pretexto era que perecieran las vidas de los semidioses... con los mortales a los hijos de los dioses... con sus ojos viendo, pero que los bienaventurados... como antes tuviesen medios de vida y costumbres separadas de los hombres... de los inmortales y de los hombres mortales... dolor tras dolor... Zeus... cercenó... en el pecho... y ninguno de los hombres... (y en naves) negras embarcase... y en fuerza ser superior... de los mortales hombres... (cuantas cosas) son y todas las que van a ser... medita y celebra... de Zeus que amontona nubes... a idear iba, (ni) de los dioses bienaventurados ni de los mortales hombres... el bronce iba a arrojar a Hades muchas cabezas de héroes caídos en la refriega.<sup>185</sup>

Sin embargo, el pasaje no parece presentar el castigo como consecuencia de una rebelión divina, ni tampoco incluye ninguna medida contra los dioses en paralelo al castigo de los Vigilantes. Más bien, parece introducir la guerra de Troya como fuerza destructiva semejante al diluvio, en la que el abundante número de humanos en la tierra lleva al dios Zeus a planificar una medida en contra de la superpoblación,<sup>186</sup> de manera análoga a otros mitos del Próximo Oriente Antiguo como *Atrahasis*.

El mito de la Gigantomaquia (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, I 6,1-2)<sup>187</sup> narra cómo la diosa Gea decide tomar venganza ante el castigo a los titanes engendrando con Urano a los gigantes: aunque en esta ocasión los gigantes no son derivados de una unión entre dioses o seres celestiales con las mujeres – motivo, por otra parte, frecuente en la mitología griega –, son los hijos de Urano y Gea, cielo y tierra. Se trata de figuras frecuentes en el ámbito mitológico cuya envergadura y fuerza es fácilmente derivable a la violencia desmedida de que se les acusa en el *Libro de los Vigilantes*.<sup>188</sup> Aunque en los relatos de Hesíodo ni titanes ni gigantes parecen ser tachados de opresores de la humanidad, un ejemplo de ello podría verse en la *Odisea* de Homero, donde Polifemo – perteneciente a la raza de los gigantes de un solo ojo de los cíclopes – devora sin piedad a los compañeros de Ulises (vid. Delcor, 1976: 30-31):

---

<sup>185</sup> *Catálogo de mujeres* fr. 204,95-120.

<sup>186</sup> Otros pasajes clásicos en los que Zeus promete o intenta destruir a la malvada humanidad y crear una nueva raza son Esquilo, *Prometeo encadenado* 232-233 y Ovidio, *Metamorfosis* I 250-252 (Feldman, 1998: 26).

<sup>187</sup> Véase también Ovidio, *Metamorfosis* I 149-162; Horacio, *Odas* III 4,49-80.

<sup>188</sup> Tal podría ser la interpretación de Jdt 16,6, si bien la breve referencia a los hijos de los titanes impide hacer mayores suposiciones al respecto.

Así le dije, y él nada más me contestó, sino que, con ánimo cruel, abalanzándose, echó sus manos sobre mis compañeros, y agarrando a dos, como a dos cachorros, se puso a machacarlos contra el suelo. El cerebro de ellos se desparramó y mojaba la tierra. Los descuartizó miembro por miembro y se preparó la cena. Devoraba como un león criado en las selvas, sin dejar nada, las vísceras, las carnes y los huesos con el tuétano. Nosotros llorábamos y alzábamos las manos a Zeus, mientras contemplábamos tan atroces actos. La desesperación dominaba nuestro ánimo. Luego que el cíclope se hubo llenado su gran tripa comiendo y bebiendo encima leche pura, acostose en medio de la gruta tumbándose entre el rebaño.<sup>189</sup>

En conclusión, si bien no se ha conservado ningún relato que pudiera considerarse como un claro paralelo al *Libro de los Vigilantes*, las mitologías del entorno ya muestran algunos de los motivos que compondrán la obra judía, como puede ser la rebelión celestial, el castigo mediante ataduras y bajo tierra/rocas, las uniones entre dioses y humanos, o la violencia de los gigantes contra los hombres. Su origen parece residir en el contexto del Próximo Oriente Antiguo, si bien su influencia ha permeado también el ámbito indoeuropeo, de modo que la mitología griega incluye también interesantes paralelos que bien habrían podido ayudar a enfatizar estos elementos en la redacción del apócrifo en plena época helenística. A este respecto, un elemento de la trama aún sin abordar parece mostrar una rica comparativa con la cultura griega: la transmisión de técnicas y saberes a las mujeres por parte de los Vigilantes.

#### 1.4.3. MAL Y CONOCIMIENTO A LA LUZ DE LA MITOLOGÍA GRIEGA

La revelación de conocimientos por parte de los ángeles caídos es, tal y como se ha abordado anteriormente, uno de los motivos centrales del mito de los Vigilantes.<sup>190</sup> Si bien la recepción de saberes ocultos y secretos celestiales suele tener una consideración positiva en la apocalíptica<sup>191</sup> – como prueba la etimología del mismo término, “revelación”, o las abundantes descripciones de la esfera celeste que, de la mano del patriarca Enoc, el apócrifo *I Enoc* ofrece –, los relatos centrados en el origen del mal parecen, sin embargo, ser propensos a una consideración contraria, al contener la denuncia de la adquisición de (al menos ciertos) conocimientos por parte de la humanidad.

---

<sup>189</sup> *Odisea* IX,288-300. La traducción utilizada para las citas de esta obra corresponde a García Gual (2007).

<sup>190</sup> Un motivo que, según Annette Yoshiko Reed, solo puede verse antes del s. II e.c. en otros dos libros además del *Libro de los Vigilantes: Jubileos* y el *Libro de las Parábolas* (Reed, 2005a: 6, n. 27)

<sup>191</sup> La visión negativa es poco usual en la literatura apocalíptica (vid. Himmelfarb, 1993: 78).

Nada más comenzar el *Libro de los Vigilantes*, 1 En 7 incluye, casi de manera anecdótica, la enseñanza a las mujeres por parte de los Vigilantes de ensalmos y conjuros (a los que se añade la recolección de raíces y plantas en la versión etiópica). No obstante, la mayor fuente para el conocimiento de estos saberes revelados se encuentra en el capítulo 8 que, a pesar de sus diferencias entre versiones,<sup>192</sup> parece aludir en ambos casos a la metalurgia (subrayado normal), la cosmética y embellecimiento femenino (doble subrayado), la magia (subrayado discontinuo 1) y la astrología o prácticas adivinatorias (subrayado discontinuo 2)<sup>193</sup> en dicho orden, incluyendo en medio y al final del listado la corrupción que estas actividades suponen para la humanidad como consecuencia de la ilícita unión entre ángeles y mujeres:

Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas, brazaletes y adornos; cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas, y de entre las piedras, las que son preciosas y selectas, todos los colorantes y la metalurgia. Hubo gran impiedad y mucha fornicación, erraron, y se corrompieron sus costumbres. Amezarak adiestró a los encantadores y a los que arrancan raíces; Armaros, cómo anular los encantamientos; Baraquel, a los astrólogos; Kokabiel, los signos; Tamiel enseñó astrología; Asradel, el ciclo lunar. Pero los hombres clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo.<sup>194</sup>

Azael, el décimo de los jefes, fue el primero en enseñarles a fabricar espadas, escudos y toda clase de instrumentos bélicos; también los metales de la tierra y el oro – cómo trabajarlos y hacer con ellos adornos para las mujeres – y la plata. Les enseñó también a hacer brillantes (los ojos), a embellecerse, las piedras preciosas y los tintes. Los hombres hicieron tales cosas para sí y para sus hijas; pecaron e hicieron errar a los santos. Hubo entonces una gran impiedad sobre la tierra y corrompieron sus costumbres. Luego, el gran jefe Semyaza les enseñó los encantamientos de la mente, y las raíces de las plantas de la tierra. Farmarós les enseñó hechicerías, encantos, trucos y antidotos contra los encantos. El noveno les enseñó la observación de los astros. El cuarto, la astrología; el octavo, la observación del aire; el tercero les enseñó los signos de la tierra; el séptimo, los del sol; el vigésimo, los de la luna. Todos ellos comenzaron a descubrir los misterios a sus mujeres e

<sup>192</sup> Respecto a los fragmentos de Qumrán de este capítulo, vid. 3.2.1.

<sup>193</sup> Mientras que la metalurgia y la cosmética se atribuyen a Azazel, magia y adivinación se relacionan con el resto de los Vigilantes, incluyendo a Semyaza en la versión griega. A estas técnicas o saberes habría de añadirse la enseñanza de la escritura en 1 En 62,9, perteneciente a la tercera parábola del *Libro de las Parábolas* y de datación claramente posterior, a la que se aludirá posteriormente.

<sup>194</sup> 1 En (Et) 8.



hijos. Después de esto, comenzaron los gigantes a comerse las carnes de los hombres, y éstos empezaron a disminuir en número sobre la tierra.<sup>195</sup>

Ha de tenerse en cuenta que la raíz *יָדַע* (“conocer”) no sólo hace referencia al conocimiento en cuanto a adquisición o posesión de información, sino que en la Biblia hebrea encontramos numerosas ocasiones en las que este verbo toma un sentido sexual: conocer a alguien implica tener relaciones con dicha persona. El hecho de que los Vigilantes “hayan conocido” a las mujeres implica que las mujeres también “han conocido” a los ángeles si se observa la relación de manera inversa. Dicho conocimiento por parte de la humanidad no sólo atañe a sus cuerpos en cuanto a relación sexual, sino también aquellos saberes que son consecuentemente revelados por los seres celestiales.

Esta transmisión de conocimientos es denunciada a lo largo del *Libro de los Vigilantes*, comenzando por el capítulo 9, donde los arcángeles presentan las acciones de los Vigilantes ante la divinidad y denuncian claramente su transmisión de conocimientos, refiriéndolos en términos de “iniquidad”, “misterios eternos”, “conjuros” y “pecados”:

Tú has visto lo que ha hecho Azazel al enseñar toda clase de iniquidad por la tierra y difundir los misterios eternos que se realizaban en los cielos; Semyaza, a quien tú has dado poder para regir a los que están junto con él, ha enseñado conjuros. Han ido a las hijas de los hombres, yaciendo con ellas: con esas mujeres han cometido impureza y les han revelado estos pecados. Las mujeres han parido gigantes, por lo que toda la tierra está llena de sangre e iniquidad.<sup>196</sup>

En este fragmento puede verse claramente cómo las tradiciones de Semyaza y Azazel – si bien en un primer momento pudieron estar separadas<sup>197</sup> – se unen en el *Libro de los Vigilantes* desde época temprana, de modo que no es sólo Azazel, sino también Semyaza, quienes son criticados por la introducción de secretos celestiales en la tierra. A diferencia de Hanson o Nickelsburg, Collins sostiene que no se puede hablar del significado o función de la historia de Semyaza de manera totalmente separada a la de la historia de Azazel. Aunque puedan haber tenido un origen distinto, su integración dentro de la redacción final del *Libro de los Vigilantes*, si bien mantiene algunas

---

<sup>195</sup> *1 En* (Gr<sup>s</sup>) 8. S<sup>2</sup> incluye una variante al final del capítulo: “Entonces elevaron sus voces los hombres hasta el cielo y dijeron: presentad vuestro caso ante el Altísimo y nuestra perdición ante su gran Gloria, ante el Señor que reina sobre todos por su grandeza”.

<sup>196</sup> *1 En* 9,6-9.

<sup>197</sup> Véase el subepígrafe 1.2.2.

tensiones, es también un elemento a tener en cuenta a la hora de entender la función del libro en su conjunto (Collins, 1978: 316; 1982: 97).

Cabe destacar que esta denuncia de las enseñanzas angélicas no atañe a la instrucción de conocimientos en general, sino a una serie de técnicas específicas. El caso de la metalurgia y la cosmética resulta llamativo, pues se trata de artes civilizadas, usuales en la época, pero que aparecen aquí señaladas por su potencial altamente corruptor: el embellecimiento artificial de la mujer mediante adornos y maquillajes lleva a la proliferación de la promiscuidad de un modo paralelo a la lujuria y unión sexual de los vigilantes con las mujeres en *I En* 7,1.<sup>198</sup> Por su parte, la instrucción en metalurgia permite a los hombres crear armas y luchar entre ellos, desarrollando las artes de la guerra, y tiene su paralelo en la matanza que llevan a cabo los descendientes de ese “pecado sexual”, los gigantes, en *I En* 7,4 (Et) y 8,3-4 (Gr<sup>s</sup>; vid. Nickelsburg, 1977: 397-398; Reed, 2004: 55; 2005: 31-32).<sup>199</sup> Además, metalurgia y joyería son también relacionadas por Ida Fröhlich con las prácticas mágicas igualmente denunciadas a través de la fabricación de armas con poderes mágicos y amuletos (Fröhlich, 2011: 12).

Magia y adivinación constituyen dos técnicas estrechamente relacionadas y prohibidas específicamente por la Torah, siendo usualmente criticadas a lo largo del texto bíblico:<sup>200</sup>

Cuando hayas entrado en el país que Yahveh, tu Dios, te otorga, no aprenderás a imitar las abominaciones de aquellas naciones. No ha de hallarse en ti quien haga pasar a su hijo o su hija por el fuego, quien practique la adivinación, agorero por las nubes, adivino, mago, quien obre encantamiento, consultor de espectros u oráculos, o evocador de muertos; pues constituye una abominación para Yahveh el hombre que hace tales cosas, y por causa de estas abominaciones, Yahveh, tu Dios, arroja a esas naciones de delante de ti. Has de ser perfecto con relación a Yahveh, tu Dios. Pues esas naciones que tú vas a expulsar escuchan a agoreros y adivinos, mientras que a ti no te consiente cosa parecida Yahveh, tu Dios.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Motivo ya apuntado en la versión griega de Syncellus en *I En* 8,1, además de 19,2 (vid. 1.2.2. y 1.2.4. respectivamente). La responsabilidad del elemento femenino en los relatos sobre el origen del mal se abordará detalladamente en el epígrafe 2.5. del siguiente capítulo.

<sup>199</sup> En opinión de Dimant, las revelaciones de Azazel en metalurgia y cosmética podrían estar vinculadas a una articulación temprana de los mandamientos noáquicos, dada su relación con tres de los pecados más repetidos en las listas de mandamientos rabínicos: idolatría, asesinato y adulterio (Dimant, 1978: 327-328). Sin embargo, coincido con Reed al no encontrar sino en redacciones posteriores de este mito – tratadas a continuación – la vinculación entre metalurgia y los cultos gentiles (Reed, 2005a: 38).

<sup>200</sup> Además del siguiente pasaje, tómense como referencia, por ejemplo, las críticas a las prácticas adivinatorias del profeta Isaías (Is 44,25-26; 46,9-11; 47,12-13).

<sup>201</sup> Deut 18,9-14.

Dichas prácticas aparecen en Deuteronomio ligadas a la problemática de los cultos extranjeros y la idolatría, cuya denuncia también se incluye en *1 En* 19,1 en relación con las enseñanzas de los Vigilantes.<sup>202</sup> En lugar de magos y adivinos, Dios ha suscitado profetas (la figura de Enoc, desde luego, adquiere esta caracterización en el apócrifo) para que guíen a su pueblo fiel. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, si bien estas prácticas son denunciadas en el *Libro de los Vigilantes*, el hecho de que sean llevadas a cabo y enseñadas por los Vigilantes, pone su origen – si bien contaminado – en el cielo, la esfera celeste, lo que viene a significar que su eficacia no se pone en duda (Reed, 2004: 55; 2005: 41).

La inclusión de conocimientos sobre el sol, la luna, la tierra, las estrellas y otros signos entre las denunciadas enseñanzas de los Vigilantes contrasta enormemente con el elevado estatus que recibe la sabiduría cosmológica en otras partes del *Libro de los Vigilantes* – como la visión de la morada divina en *1 En* 14,8; o los viajes de Enoc en 17-19 y 21-36 – así como en secciones más antiguas de *1 Enoc*, como el *Libro de Astronomía* (Himmelfarb, 1993: 77-78). Si se considera que *1 En* 6-11 nace como una unidad independiente dentro del *Libro de los Vigilantes*, podría entenderse que esta tradición fuese usada para criticar el mismo tipo de especulaciones cosmológicas que llegaría después a ser predominante en la redacción final de *1 Enoc* (Reed, 2004: 57; 2005: 42).<sup>203</sup> No ha de olvidarse que el judaísmo es una religión caracterizada por la pluralidad de creencias y puntos de vista, y el hecho de que el judaísmo apocalíptico generalmente guste de la revelación de conocimientos y secretos celestiales no implica que no puedan mostrarse expresiones contrarias, más cercanas a las críticas de la literatura sapiencial que podemos encontrar, por ejemplo, en Ben Sira: “No busques lo

<sup>202</sup> La metalurgia podría verse, además, como una técnica propiciatoria de estos cultos, al permitir a la humanidad la creación de ídolos de metal a los que adorar, una relación establecida posteriormente en el *Libro de las Parábolas* (*1 En* 65,6-8) a la que se aludirá a continuación.

<sup>203</sup> A este respecto, la postura de Sacchi es un tanto diferente: al considerar las tradiciones del núcleo del *Libro de los Vigilantes* de mayor antigüedad, datándolo en el s. IV a.e.c. (vid. 1.1.2.), establece que este capítulo 8 condena la astrología a diferencia de las tradiciones posteriores, como el *Libro de Astronomía*, donde se ve cómo esta clase de consideraciones se convierten en la base del saber para la tendencia apocalíptica. En su opinión, se trata de “una de tantas mutaciones radicales que caracterizaron la historia de la tradición henoquita”. Dado que el personaje de Enoc en P también parece aludir a los conocimientos astronómicos al afirmar que el patriarca vivió 365 años, este capítulo constituiría un “indicio de que las primeras tradiciones apocalípticas son antiguas, muy antiguas”, y probablemente reflejen un desarrollo del relato de la creación donde J establece que la ingesta del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal fue la causa de la caída en desgracia de Adán y Eva (Sacchi, 2004: 359-360). Si bien su argumentación resulta convincente, la mayoría de los investigadores continúa considerando el *Libro de Astronomía* como la tradición apocalíptica conservada más antigua: si los materiales que forman el núcleo del *Libro de los Vigilantes* pudieran ser en origen más antiguos (teoría plausible, pero desgraciadamente imposible de probar a ciencia cierta), también podría ser el caso de la cosmología del *Libro de Astronomía*, fuertemente influenciada por concepciones babilónicas más tempranas.

que es demasiado difícil para ti, ni investigues lo que sobrepasa tus fuerzas. Lo que se te ha ordenado medítalo, pues no tienes necesidad de lo oculto” (Sir 3,21-22).<sup>204</sup>

Atendiendo a los capítulos 15 y 16, la consideración negativa de estas enseñanzas angélicas responde, precisamente, a esta línea: si la falta de los Vigilantes reside en su comportamiento deshonroso como seres terrestres y no celestes – cuyo resultado, el nacimiento de los gigantes, debe su maldad justamente a la mezcla de esferas<sup>205</sup> – los conocimientos denunciados son considerados adecuados en la esfera celeste pero no en la tierra: el ser humano no es apto para su recepción, se trata de saberes que debieran haber permanecido ocultos. Del mismo modo podría leerse esta transmisión de conocimientos por parte de los vigilantes en *I En* 16,3: se trata de una ruptura del orden de la creación divina (Reed, 2004: 68; 2005: 45-46).

El relato sacerdotal de la creación en Gén 1,1-2,4a estructura la actividad divina según la separación de elementos binarios – luz y oscuridad, aguas superiores e inferiores, superficie acuosa y terreno seco... – de modo que esta creación divina no se presenta sino como la ordenación de un caos primordial, definido a partir de características negativas (falta de forma, de contenido, de luz, de solidez...) para pasar a un mundo estructurado en el que los seres vivos – y entre ellos, especialmente los hombres – puedan existir (McCarter, 2001: 28). Se trata de una concepción compartida por los pueblos del entorno, de modo que Ahura Mazdā también es presentado como el padre de la creación y el orden en la tradición irania (Yasna 44,3; 47,2; vid. Skjærvø, 2011: 59). En comparación con la cultura griega, este relato bíblico podría haberse entendido en época helenística como una separación entre bien y mal, tal y como recoge Aristóteles (384-322 a.e.c.): “pues lo malo pertenece a lo Ilimitado, tal y como lo dibujaban los pitagóricos, mientras que lo bueno pertenece a lo Limitado” (*Ética a Nicómaco* 1106b 29-30; vid. Miller, 2011: 118). La acción de los Vigilantes – al

---

<sup>204</sup> Cabe destacar que, en su análisis de las listas de revelaciones en la literatura apocalíptica y sapiencial, Stone ha demostrado que estas listas sirven a la vez para catalogar tópicos de la especulación apocalíptica y enfatizar los límites del conocimiento humano, de modo que hay cierta conexión entre quienes abrazan las especulaciones sapienciales y los que advierten sobre el peligro de la búsqueda ilimitada de conocimiento (Stone, 1976: 435-439; cf. Reed, 2005a: 43).

<sup>205</sup> La naturaleza maligna de los gigantes como resultado de la mezcla de esferas recuerda, en cierto modo, a la concepción griega de los demonios por algunos autores: figuras, estas últimas, con las que los descendientes de los ángeles se identificarán en la tradición apocalíptica posterior. Mientras que Hesíodo (finales del s. VIII a.e.c. o principios del s. VII a.e.c.) relaciona a los demonios con los espíritus de los hombres de la edad dorada (*Trabajos y Días* 122), Platón (ca. 427-347 a.e.c.) afirma que los démones son dioses o hijos de dioses, nacidos de su unión con las ninfas o con otras criaturas (*Apología de Sócrates* 27d), de modo que en ambos casos parecen derivados de los espíritus supervivientes de figuras notables del pasado, superhombres o entes sobrehumanos (Glasson, 1961: 58-59).

constituir una fractura del orden diseñado – dejaría según esta concepción un resquicio abierto para que el mal se desarrolle.

Dentro de la ordenación divina de la creación, los saberes celestiales son considerados como adecuados dentro de la esfera celeste, pero inadecuados para la terrestre. La crítica a los conocimientos revelados por parte de los ángeles caídos no responde sólo al tipo de saberes transmitidos a sus mujeres, sino también a la procedencia de dichas artes. Ante tal afirmación, uno podría argumentar que Enoc, siendo un hombre, asciende a los cielos y recibe numerosos conocimientos astronómicos que no son denunciados. Sin embargo, el patriarca sí que cuenta con el beneplácito divino en sus viajes celestiales. Así pues, a la ordenación primera de Dios en la creación se une un elemento añadido: el cumplimiento de su voluntad. La transgresión de un mandato divino – o en este caso, la actuación sin consentimiento, que igualmente implica desobediencia – es un elemento fundamental para entender esta consideración negativa del conocimiento cuando se recibe de una manera errónea.<sup>206</sup>

Fuera del *Libro de los Vigilantes*, la tercera parábola del *Libro de las Parábolas* (de datación ciertamente posterior, s. I e.c., vid. 1.1.2 y 1.5.1) retoma este motivo de la revelación de conocimiento por parte de los ángeles caídos. Primeramente, el capítulo 65 contiene una breve referencia en la que este grupo de ángeles transgresores parece identificarse con un grupo diferente al de los Vigilantes, los satanes:<sup>207</sup>

El Señor ha dado una orden contra los que moran en la tierra, para que sea éste su fin, pues han conocido todos los secretos de los ángeles, la violencia de los satanes y toda su oculta fuerza, la de los que hacen magia, la de los encantamientos y la de los que fabrican imágenes fundidas en toda la tierra. (Saben) además cómo se obtiene plata de la arena y cómo se producen metales maleables sobre la tierra. Pues el plomo y el estaño no se obtienen de la tierra como los primeros: hay una fuente que los produce y un ángel en ella, de pie, el cual los hace láminas.<sup>208</sup>

Retomando el motivo de los cultos extranjeros de *I En* 19,1, la metalurgia ya no sólo es considerada una técnica corruptora de la humanidad al permitir forjar armas y fomentar la violencia en la tierra, sino también ligada a la idolatría gracias a la

---

<sup>206</sup> Si las técnicas reveladas por los Vigilantes – a pesar de su denuncia en este apócrifo – podrían leerse como elementos de la civilización que ayudan a su avance y evolución, podría decirse que “no hay evolución sin transgresión”: tanto en la antigüedad como en la actualidad un niño aprende de sus errores, de sus caídas, y de su corrección mediante reprimendas o castigos.

<sup>207</sup> Acerca de la figura de Satán, a cuyos seguidores angélicos correspondería este colectivo, véase el epígrafe 2.6 del próximo capítulo.

<sup>208</sup> *I En* 65,6-8.

fabricación de ídolos (recuérdese, por ejemplo, la historia del becerro de oro en Éx 32).<sup>209</sup> Parte de esta crítica reside además en el hecho de que plomo y estaño no se obtienen directamente de la tierra, sino que conllevan un proceso de fabricación, ligado en opinión del redactor del texto, a una agencia sobrenatural. Si se toma el relato de los ángeles caídos como una alegoría de la helenización, podría verse en este pasaje, al igual que en el resto de referencias a la revelación de conocimientos, una denuncia de la tecnología en la que tanto ángeles como griegos (y posteriormente, romanos) se ven como elementos externos cuya intromisión en la tierra viene acompañada de novedosas y atrayentes técnicas que, sin embargo, son consideradas como peligrosas al no haber sido reveladas al pueblo judío por Dios.<sup>210</sup> Por último, cabe resaltar que plata y oro, así como otros metales, son fuente de riqueza mientras que el comportamiento desdeñoso hacia el resto de población de los ricos y poderosos, así como las amonestaciones divinas a este respecto, son motivos recurrentes a lo largo del *Libro de las Parábolas*.

Por otra parte, el capítulo 69 también retoma extensamente este motivo de la revelación angélica de conocimientos en el contexto de una de las listas proporcionadas acerca de los nombres de los líderes angélicos:

El nombre del jefe es Yeqún, que fue el que sedujo a todos los hijos de los ángeles santos, los hizo bajar a la tierra y los sedujo por medio de las hijas de los hombres. El segundo se llama Asbeel: éste enseñó mala traza a los hijos de los ángeles santos y los sedujo a corromper su carne con las hijas de los hombres. El tercero se llama Gadreel: este enseñó todos los golpes mortales a los hijos de los hombres; él sedujo a Eva, y enseñó

---

<sup>209</sup> La relación entre metalurgia e idolatría aparece también en otra obra apócrifa de la época, las *Antigüedades bíblicas* de Pseudo-Filón. Sin embargo, según *AntBib* 3,1, el pasaje de Gén 6,1-4 no se interpreta como una unión entre ángeles y mujeres, sino que contemplaría tan sólo matrimonios ilícitos entre los descendientes de Adán. Es por ello que la revelación de conocimientos negativos a la humanidad no tiene lugar a través de seres angélicos, sino de algunos descendientes de la genealogía de Caín: “Por entonces, los habitantes de la tierra se lanzaron a cometer iniquidades, cada cual contra las mujeres de su prójimo. Las corrompieron y Dios se indignó. Yobal comenzó a tocar la cítara, la lira y todo instrumento de suave melodía, con lo cual se corrompió la tierra. Sila dio a luz a Tóbel, Miza y Teffa. Este Tóbel es quien enseñó a los hombres a trabajar el plomo, el estaño, el hierro, el bronce, la plata y el oro. Los habitantes de la tierra comenzaron entonces a fabricar estatuas y adorarlas” (*AntBib* 2,8-9). Además de la ya usual crítica a la metalurgia como medio para fabricar ídolos, llama la atención la denuncia de la música como actividad corruptora, quizá como actividad ociosa que distrae de las obligaciones mundanas o por ir acompañada de cánticos que, al igual que la escritura cuya denuncia introduce *1 En* 69,9, podrían contener un falso mensaje que lleva a los hombres a descarriarse.

<sup>210</sup> En opinión de Sacchi, el hecho de que ninguna de las listas referentes a los saberes celestiales revelados incluya la agricultura podría responder a un mundo agrícola conservador que veía en el desarrollo cultural y tecnológico propiciado por las influencias externas en el periodo helenístico, “la causa de muchos, si no de todos los males” (Sacchi, 2004: 360). De manera similar, Archie T. Wright admite la posibilidad de que la tradición referente a la revelación celestial de conocimientos venga a polemizar en contra de las enseñanzas filosóficas griegas que pudieron penetrar en el judaísmo entre los ss. III-II a.e.c. (Wright, 2015: 106).

instrumentos mortíferos a los hijos de los hombres: escudo, cota, espada de combate y todo instrumento mortal de los humanos; de sus manos salieron contra los que moran en la tierra desde aquel día hasta la eternidad. El cuarto se llama Penemué: éste mostró a los hijos de los hombres lo amargo y lo dulce, y todos los arcanos de su sabiduría. Él enseñó a los hombres la escritura con tinta y papel, a causa de lo cual son muchos los que se extravían desde siempre y hasta siempre, hasta este día. Pues los hombres no fueron creados para semejante cosa: con pluma y tinta fortificar su fe. Pues no fue creado el hombre sino como los ángeles, para permanecer justos y puros, y la muerte que todo aniquila no los hubiera alcanzado; sin embargo, a causa de ese saber suyo perecen y por esta fuerza son consumidos. El quinto se llama Kasdeyae: éste es el que mostró a los hijos de los hombres todos los malos golpes de los espíritus y demonios: el golpe al feto en la matriz para que aborte, el golpe al espíritu, la mordedura de serpiente y el golpe a mediodía, hijo de la serpiente de nombre macho. Esta es la tarea de Kasbeel, jefe del juramento, que lo mostró a los santos cuando moraba en lo alto, en la gloria; su nombre es Beqa...<sup>211</sup>

Varios elementos llaman la atención de esta reelaboración, cuyo líder no se identifica con Semyaza ni Azazel,<sup>212</sup> sino que queda denominado como Yeqún (“incitador”), un nombre no documentado fuera de este pasaje (Sacchi, 1990: 229). El primero: la ausencia de magia, astrología y cosmética en la denuncia de los saberes revelados, siendo la metalurgia no explicitada sino deducida de la utilización de armas de combate en *1 En* 69,6. El personaje de Eva, a la que seduce Gadreel en el mismo pasaje, no tiene un papel relevante en la narrativa enóquica en contraste con otros apócrifos posteriores, donde su vinculación con el mal y el motivo de la seducción van a ser fundamentales, como se abordará en el siguiente capítulo.<sup>213</sup>

*1 En* 69,9 introduce un nuevo saber denunciado a los ya mencionados por el *Libro de los Vigilantes*: la escritura. Su inclusión en este pasaje es generalmente interpretada como la prehistoria de la doctrina “más vale ignorar lo que no es conveniente saber”

---

<sup>211</sup> *1 En* 69,4-13.

<sup>212</sup> *1 En* 69,1-2, sin embargo, incluye una lista angélica diferente donde Semyaza aparece en primer lugar y Azazel en el décimo, al igual que en el capítulo 6 del *Libro de los Vigilantes*, que probablemente constituya su fuente directa.

<sup>213</sup> En opinión de Sacchi, la rebelión de los ángeles en este capítulo tiene lugar en un momento anterior en el tiempo, de modo que Yeqún seduce a los otros ángeles. Uno de estos ángeles seducidos, Asbeel, es el que produce la llamada caída de los ángeles mientras que otro, Gadreel, es quien seduce a Eva (Sacchi, 1990: 229). No obstante, dado que la redacción del texto tiene lugar en una época tardía para la apocalíptica, en la que va ganando protagonismo la alusión al pecado de Adán y Eva como explicación al origen del mal, la inclusión de la seducción de la primera mujer por un ángel caído vendría más bien a responder a esta pugna entre dos explicaciones a la teodicea frecuentemente enfrentadas, subordinando el episodio del paraíso a la transgresión de los seres celestiales para atenuar (o incluso, negar) su valor, si bien al hacerlo la línea temporal del relato queda desdibujada.

(Corriente y Piñero, 1984: 91, n. 9). El famoso “la felicidad reside en la ignorancia” que tantas veces hemos oído. Desde luego, los textos nos indican que ciertos saberes es mejor no conocerlos, pues sólo han causado males a la humanidad, como en el claro caso de las armas. Sin embargo, la crítica a la escritura parece tener una causa más profunda y podría estar en relación con las palabras del profeta Jeremías:

¿Cómo decís: “Sabios somos y la Ley de Yahveh está con nosotros” cuando la ha trocado en mentira la pluma mendaz de los escribas? Los sabios han sentido vergüenza, han quedado consternados y cogidos; he aquí que han desechado la palabra de Yahveh, y ¿qué clase de sabiduría poseen?<sup>214</sup>

La denuncia de esta técnica contrasta enormemente con la caracterización de Enoc como escriba y justo tanto en el *Libro de los Vigilantes* (*1 En* 12,3-4; 15,1) como en el siglo siguiente en la *Epístola de Enoc* (*1 En* 92,1).<sup>215</sup> La escritura parece presentarse como una perversión del orden natural establecido por Dios en su creación (*1 En* 69,11). Dado que esta técnica se relaciona con la Ley divina y las tablas celestiales donde está escrita toda la historia pasada, presente y futura de la humanidad (que Enoc contempla en el capítulo 81, correspondiente al *Libro de Astronomía*), ¿no pudiera ser esta crítica a la escritura no una denuncia general de esta técnica, sino una consideración como saber específico del entorno celeste (y no terrestre)? Al igual que metalurgia, cosmética, magia y astrología han sido claramente presentados como saberes reservados para la esfera celeste, el mismo caso podría considerarse para la escritura, cuya utilización queda restringida a aquellos pocos elegidos por Dios (como Enoc en el apócrifo o Moisés en la Biblia hebrea) para transmitir retazos específicos de la sabiduría celestial al mundo terrestre según su voluntad. Si se entiende de este modo, sería una denuncia a aquellos que se escudan en la escritura para aumentar su poder y afirmar su justicia cuando, en realidad, no obedecen los designios divinos. En esta línea podrían leerse algunos pasajes de la *Epístola de Enoc*:

¡Ay de vosotros, los que escribís mentiras y palabras de los impíos, pues éstos escriben sus engaños para que se les oiga y se olvide lo demás! ¡No tendrán paz y de muerte súbita morirán!<sup>216</sup>

Ahora yo conozco este misterio: muchos pecadores cambian la palabra recta, la alteran y hablan malas palabras, mienten, inventan grandes ficciones y escriben libros acerca de sus

---

<sup>214</sup> Jer 8,8-9.

<sup>215</sup> Respecto a la datación de la *Epístola de Enoc*, vid. 1.1.2.

<sup>216</sup> *1 En* 98,15.



discursos. ¡Si tradujeran todas las palabras con rectitud en sus lenguas, sin cambiar ni disminuir las mías, sino que rectamente escribieran todo lo que antes he testificado sobre ellos! Yo sé otro misterio, pues a los justos y sabios son dados libros para gozo, rectitud y gran sabiduría. A ellos se dan los libros, creen en ellos y gozan, y son retribuidos todos los justos que en ellos conocieron los rectos caminos.<sup>217</sup>

Si esta hipótesis fuera cierta,<sup>218</sup> el grupo redactor de las tradiciones enóquicas podría estar polemizando en contra de otras vertientes del judaísmo de la época, de modo que los conocimientos revelados por Dios y sus ángeles a Enoc en este ciclo se elevarían en oposición a los escritos de otras ramas judías, considerados como consecuencia de las impuras enseñanzas angélicas.<sup>219</sup>

El pasaje finaliza con la mención de dos figuras angélicas más: Kasdeyae y Kasbeel (*1 En* 69,12-13). Mientras que la labor del primero remite al mal provocado a los hombres por malos espíritus y demonios, el segundo es el jefe del juramento, en referencia no a aquel juramento hecho por los ángeles para bajar a la tierra en *1 En* 6,3-8, sino el que permite la ordenación de la creación y obliga a las estrellas a cumplir su curso. En las líneas que siguen al fragmento citado (*1 En* 69,14-25) no queda claro si este jefe angélico consigue que Miguel revele el nombre divino – la fuerza que sostiene este juramento – o no. Sería extraño, sin embargo, que se hubiera producido tal revelación pero no se hiciera una denuncia al respecto ni se hablara de las consecuencias de dicho acto. Sus últimas líneas se recrean en la ordenación del mundo y los elementos atmosféricos siguiendo el juramento anteriormente citado. El texto es críptico y pudiera no referirse en su parte final a un ángel caído y sus revelaciones sino incluir un cambio de temática.

La elaboración que este motivo de la revelación celestial de conocimientos ha tenido a lo largo de los siglos dentro del ciclo enóquico muestra cómo, si bien pudo ser originariamente una adición posterior a la tradición de la unión entre ángeles y mujeres liderada por Semyaza, adopta un papel relevante en el desarrollo de la acción desde un momento muy temprano en la redacción del *Libro de los Vigilantes*, siendo no sólo

---

<sup>217</sup> *1 En* 104,30-33.

<sup>218</sup> No es, desde luego, la única alternativa. En opinión de Reed, el texto se hace aquí eco de nuevo de tradiciones extrabíblicas acerca del episodio de Adán y Eva en el paraíso, de manera que la crítica a la escritura podría responder a ese deseo divino de que la humanidad permanezca pura y libre de la muerte alejándolos (del árbol) del conocimiento (Reed, 2005a, 115).

<sup>219</sup> Respecto a la diferenciación del judaísmo enóquico respecto a otras líneas del judaísmo, destaca la labor investigadora de Boccaccini (1991 y 1998).

citada, sino también matizada y ampliada, por obras posteriores pertenecientes a *I Enoc*.<sup>220</sup>

En opinión de Hanson, la labor instructora de los Vigilantes emerge del propio contexto semítico, donde distintos héroes culturales antediluvianos se encargan de introducir las herramientas y técnicas necesarias para la civilización (Hanson, 1977: 226-232). Los *apkallu* mesopotámicos podrían ser muestra de ello: los siete sabios consejeros que transmitieron a la humanidad secretos culturales tales como las artes, la escritura, las leyes, la arquitectura o la agricultura (vid. Kvanvig, 1988: 312-315; Hendel, 2004: 28-29). En la antigua *Epopéya de Gilgamesh*, el sabio Utnapishtim – personaje paralelo a Atrahasis o Noé – toma a todos los artesanos a bordo de su barco, previsiblemente para poder reconstruir un mundo habitable tras el diluvio (tablilla 11, 86), mientras que la posterior versión de Beroso de este mito relata cómo tras el diluvio los supervivientes retornan a Sippar para desenterrar las tablillas que habían enterrado por orden divina y poder recrear Babilonia (Jacoby, 1958: 378-382). Aunque sin duda la mitología del Próximo Oriente Antiguo constituye el sustrato del pensamiento judío, la relación de estas figuras con las enseñanzas específicas de los vigilantes tras su caída no parece del todo concreta. La mitología fenicia parece ofrecer un paralelo más cercano según Eusebio de Cesarea (vid. Hendel, 2004: 25-26). Dicho autor – citando la *Historia de los fenicios* de Filón de Biblos – apunta a una unión entre seres divinos y mortales que incluye un elemento de enseñanza a la humanidad (el fuego) y una descendencia de gran envergadura:

Y prosigue diciendo: “De la estirpe de Eón y Protógono nacieron a su vez hijos mortales, cuyos nombres fueron Fos (*Luz*), Pyr (*Fuego*) y Flox (*Llama*). Éstos – dice [Filón de Biblos] – descubrieron el fuego frotando palos y transmitieron su uso. Y engendraron hijos más grandes en tamaño y prominencia, cuyos nombres fueron impuestos a las montañas de que fueron señores; por ejemplo, de ellos se llamaron el Casio, el Líbano y el Antilíbano, y también el Bratý. De éstos – dice – nacieron Samenrumo, llamado también Hypsuranio, y Usoo; y tomaban el nombre de sus madres porque entonces las mujeres se unían libremente a quienes se encontraban”.<sup>221</sup>

Dado que la composición del *Libro de los Vigilantes* data de época helenística, no es extraño observar cómo tanto la metalurgia como las prácticas mágicas, dos de los

---

<sup>220</sup> Además de otros apócrifos como *Jub* 4,15, donde, no obstante, la revelación de conocimientos no presenta una consideración de carácter negativo (vid. 2.2.2).

<sup>221</sup> *Preparación evangélica* I 10,9 citada a partir de su edición española de 2011.

saberes aquí denunciados, han tomado también un origen sobrenatural en diversas obras del ámbito greco-romano. La mitología griega alude a *daimones* y Dáctilos como introductores de conjuros (Burkert, 1985: 179-181), siendo estos últimos además relacionados con cultos místicos y metalurgia en *Biblioteca histórica* 5.64.4-5 e *Historia natural* 7,197 (Reed, 2005a: 40) A este respecto, destaca el trabajo de Fritz Graf, quien, ante la cantidad y amplia difusión de estas tradiciones, concluye que sus características comunes reflejan, ante todo, la *koiné* literaria del oriente mediterráneo (Graf, 1999: 322)

Sin embargo, la más completa de las comparativas es, probablemente, la proporcionada por Nickelsburg, quien ha relacionado la transmisión ilícita de saberes celestiales con la acción concreta del titán Prometeo (Nickelsburg, 1977: 399-405).<sup>222</sup> Encontramos su primer relato en las obras de Hesíodo (finales del s. VIII a.e.c. o principios del s. VII a.e.c.) *Teogonía* 507-616 y *Trabajos y días* 42-105. La acción tiene su inicio en Mecona – ciudad mítica en la que dioses y humanos habían convivido pacíficamente hasta la llegada al poder de Zeus – cuando Prometeo toma un buey sacrificado y divide sus restos en dos partes: por un lado, la piel, la carne y las vísceras, ocultándolas en el vientre del buey; y por otro lado, los huesos recubiertos de grasa. El titán ofrece a Zeus elegir que parte tomarán los dioses, quien escoge la apetitosa grasa, explicando así con este mito etiológico la costumbre de comer la carne de los animales sacrificados y ofrecer a los dioses huesos y grasa (Bernabé, 2008: 296).<sup>223</sup> Este engaño causa la cólera de Zeus,<sup>224</sup> quien decide no otorgar a los hombres el medio para cocinar la comida: el fuego. Sin embargo, el titán decide apiadarse de los hombres y otorgarles dicho bien:

---

<sup>222</sup> Un paralelo apuntado anteriormente, si bien no tratado en profundidad, por Glasson (1961: 65), Pearson (1969: 73-74) y Hengel (1974: 190).

<sup>223</sup> La función del mito es triple: no sólo explica el origen de esta práctica sacrificial, sino también del uso del fuego por parte de la humanidad y el origen de la mujer, concebida más como una desgracia que como un beneficio, a diferencia del relato bíblico de Génesis. Como en el caso de los relatos judíos, no se trata de un texto nacido de la nada, sino que también hunde sus raíces en la mitología hurrohitita. Tal y como afirma Alberto Bernabé: “[Hesíodo] ha unido en Crono los rasgos de Kumarbi y los de KAL (en la medida en que la edad cronía es una edad de felicidad), pero también ha desdoblado algunos elementos de KAL en Prometeo. Ha añadido el tema del robo del fuego, de la presencia de Pandora, de los males de la humanidad y la etiología de las costumbres sacrificiales griegas. En su base, Prometeo constituye, como KAL, el elemento que desequilibra las relaciones entre dioses y hombres” (Bernabé, 2008: 304-305). Para una comparativa más exhaustiva entre el mito de Prometeo y el mito del dios KAL, vid. Bernabé (2004).

<sup>224</sup> Según la *Teogonía*, Zeus era conocedor de este engaño, “pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento” (*Teogonía* 550-552). No obstante, esta información no aparece en otras fuentes (p. ej.: Higino, *Astronomía poética* 2,15; o Luciano, *Prometeo* 3), y parece ser un añadido posterior que busca proteger la imagen del dios supremo, caracterizado por su inteligencia, que no se dejaría engañar por un truco tan simple (Bernabé, 2008: 297).

Y desde entonces siempre tuvo luego presente este engaño y no dio la infatigable llama del fuego a los fresnos, [los hombres mortales que habitaban sobre la tierra]. Pero le burló el sagaz hijo de Jápeto escondiendo el brillo que se ve de lejos del infatigable fuego en una hueca cañaheja.<sup>225</sup>

Pero Zeus lo escondió irritado en su corazón por las burlas de que le hizo objeto el astuto Prometeo; por ello entonces urdió lamentables inquietudes para los hombres y ocultó el fuego. Mas he aquí que el buen hijo de Jápeto lo robó al providente Zeus para bien de los hombres en el hueco de una cañaheja a escondidas de Zeus que se goza con el rayo<sup>226</sup>

Los relatos de Hesíodo no proporcionan apenas información acerca del papel de transmisor de conocimientos de Prometeo, aludiendo tan sólo al famoso robo del fuego<sup>227</sup> en beneficio de la humanidad. En este caso, la falta del titán no tiene su causa tanto en una mezcla de esferas celeste y terrestre – que aún así, puede derivarse de la lectura del relato – sino más bien en la desobediencia: la transgresión de la voluntad del dios soberano, Zeus, motivos también presentes en el mito de los Vigilantes.

No obstante, una obra posterior de misma temática, *Prometeo encadenado*<sup>228</sup> (s. V a.e.c.), va a mostrar ciertos ajustes respecto a esta línea narrativa. Constituye una versión del mito donde no se incide en la decadencia progresiva de la humanidad creada<sup>229</sup> sino en la idea de progreso (Laurence, 2010), de ahí que se afirme que el fuego robado y entregado por Prometeo no es un fin en sí mismo, sino un medio. Gracias a él, la humanidad adquiere otras artes, enumeradas en el núcleo de la obra por el protagonista, ya encadenado, en su explicación y defensa de porqué ha sido castigado:

No tenían ellos señal firme ni del invierno ni de la floreciente primavera ni del fructífero estío, sino que sin razón lo hacían todo, hasta que yo les mostré los ortos y los ocasos difíciles de conocer de las estrellas. Y de cierto también el número, el invento por excelencia, descubrí para ellos, y las uniones de las letras, recuerdo de todo, artífice madre de las Musas. Y uní el primero en el yugo a las bestias, que se someten a las colleras y el arnés, para que sustituyeran a los mortales en los trabajos mayores y enganché

---

<sup>225</sup> *Teogonía* 562-567.

<sup>226</sup> *Trabajos y Días* 47-52.

<sup>227</sup> Elemento esencial para la metalurgia (Nickelsburg, 1977: 400), pero también para la supervivencia básica: fuente de calor contra el frío, supone un medio para cocinar los alimentos o para protegerse de ataques animales o enemigos.

<sup>228</sup> Tradicionalmente atribuida a Esquilo, si bien actualmente se duda sobre su autoría (Ramos Jurado, 2001: 16-17). Las citas de esta obra reflejan la traducción española de dicho investigador.

<sup>229</sup> Una concepción muy presente en Hesíodo, como prueba igualmente el mito de las edades de *Teogonía* 106-201. También en *Trabajos y Días* 150-155, Hesíodo propone como motivo de degeneración del tercer período de la historia a la aparición del bronce y su relación con la guerra (Hanson, 1977: 229).

al carro los caballos dóciles a las riendas, ornato del fasto opulento. Y los que surcan el mar, de alas de lino, carros de los marinos ningún otro salvo yo los descubrió [...] <sup>230</sup>

Si me escuchas el resto, aún más te admirarás, qué artes y recursos imaginé. Y lo más importante, si alguien caía enfermo, no había defensa alguna, ni comestible, ni ungüento, ni de beber, sino que por falta de medicinas perecían, hasta que yo les mostré las mixturas de los remedios curativos con los que se defienden de todas las enfermedades. Fijé muchas formas de adivinación, y fui el primero en discernir a partir de los sueños lo que ha de suceder realmente, les di a conocer los sonidos proféticos difíciles de interpretar y los encuentros del camino, y el vuelo de las aves rapaces con exactitud definí, cuáles son favorables por naturaleza y cuáles siniestras, qué vida tiene cada una, y cuáles son sus odios, sus amores y sus compañías, la tersura de sus entrañas y qué color debe tener la bilis para que resulte grata a los hombres, y la varia belleza del lóbulo del hígado. Con los miembros recubiertos con la grasa y el largo lomo al fuego consumiendo encaminé a los mortales a un arte difícil de conjeturar, e hice evidentes las señales que encierran las llamas, que antes eran ininteligibles. Tales son mis hechos. Y bajo tierra hay recursos ocultos para los hombres, como son el bronce, el hierro, la plata y el oro, ¿quién podría asegurar que los descubrió antes que yo? Nadie, bien lo sé, a menos que quiera decir necedades en vano. En suma, apréndelo todo en breves palabras: todas las artes para los mortales proceden de Prometeo. <sup>231</sup>

Resulta llamativo que *Prometeo encadenado* haga referencia a los mismos tipos de conocimientos o técnicas a las que un par de siglos después aludirá el *Libro de los Vigilantes*: metalurgia (subrayado normal), prácticas mágicas (subrayado discontinuo 1) y adivinación (subrayado discontinuo 2). Excepción notable en este listado es la cosmética o embellecimiento de las mujeres, práctica que no aparece en el relato prometeico debido a la cronología interna del mito griego, donde las mujeres aún no han sido creadas. A ellos se añaden cálculo y escritura (*en cursiva*), siendo este último saber referenciado también en el *Libro de las Parábolas* (1 En 62,9). Mientras que Hesíodo incide en la arrogancia del titán y las nefastas consecuencias que acarrearán sus actos para la humanidad, esta obra toma un punto de vista diametralmente distinto, de modo que Prometeo es movido por su carácter filantrópico y su acción benefactora no es sino sinónimo de progreso para una humanidad olvidada por los otros dioses (García Gual, 1979: 42).

---

<sup>230</sup> *Prometeo encadenado* 454-470.

<sup>231</sup> *Prometeo encadenado* 476-505.

Si bien el paralelo no es tan notable, las obras de Platón (ca. 427-347 a.e.c.) también hacen referencia a la adquisición de conocimientos y técnicas por parte de la humanidad en este episodio. Según su versión del mito en *Protágoras*, Prometeo y su hermano Epimeteo fueron los encargados de distribuir las diferentes habilidades entre los seres mortales tras su creación. Al haberlas repartido entre los animales, cuando llega el turno de la humanidad, Prometeo constata su falta de cálculo, pues “el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (*Protágoras* 321c 7-8).<sup>232</sup> Es en ese momento cuando decide robar tanto el fuego como la sabiduría de Hefesto y Atenea para entregárselos al ser humano y ayudarlo en su andadura por la vida. No obstante, el mismo Platón afirma en su obra *Político*:

Justamente es ése el origen de los dones que, según se cuenta, nos fueron antaño conferidos por los dioses, junto con la necesaria instrucción y enseñanza: el fuego, por Prometeo; las artes, por Hefesto y su colaboradora; las simientes y las plantas, en fin, por otras divinidades. Y todo cuanto concurre a la preservación de la vida humana ha surgido de ellos, una vez que el don de los dioses al que acabo de referirme, es decir, el cuidado que ellos nos brindaban, faltó a los hombres y estos por sí mismos debieron llevar su vida y cuidarse de sí mismos, como el mundo todo, imitando y siguiendo al cual en todo tiempo, ahora de este modo y antes de aquel otro, vivimos y crecemos.<sup>233</sup>

De este modo, según Platón, la adquisición de artes o conocimientos podría también recaer en la pareja formada por un segundo titán (Hefesto) y una diosa (su colaboradora, Atenea; vid. Glasson, 1961: 65).

Tras la revelación del fuego (sólo o junto con otras artes), el mito de Prometeo prosigue con su descubrimiento y castigo por parte del dios Zeus, que se dirige tanto a Prometeo, principal responsable de la acción, como a la humanidad en su conjunto. Por una parte, el titán será encadenado (castigo usual del rebelde derrotado en el entorno del Próximo Oriente Antiguo y que, de nuevo, tiene su paralelo en el mito de los Vigilantes: vid. Hanson, 1977: 224-225; Nickelsburg, 1977: 400) y un águila devorará su hígado todos los días, siendo éste regenerado durante la noche (*Teogonía* 521-525).<sup>234</sup> Por otra, los hombres recibirán a la primera mujer, considerada como una ruina (*Teogonía* 570-593).

---

<sup>232</sup> La cita corresponde a la traducción española de *Protágoras* en García Gual (1981).

<sup>233</sup> *Político* 274c-d a partir de la edición de sus diálogos de 2011.

<sup>234</sup> El castigo de los Vigilantes es, no obstante, más próximo al recibido por los titanes en la Titanomaquia.

En *Trabajos y Días* 59-105 este relato es un tanto diferente, pues se presenta a Pandora con nombre propio,<sup>235</sup> aunque no se dice específicamente que sea la primera mujer. Hecha a partir del barro y modelada con una gran belleza, es entregada como regalo a Epimeteo, hermano de Prometeo, quien la acepta a pesar de las advertencias del titán. Ella será la causante de la dispersión de los males por el mundo.<sup>236</sup>

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres [...]. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes.<sup>237</sup>

Siguiendo el texto griego de Syncellus en *I En* 8,1 – al que podría añadirse la referencia de *I En* 19,2 – Nickelsburg apunta otro paralelo entre el mito griego y el relato de los Vigilantes. Según estos pasajes enóquicos, la enseñanza de Azazel sobre la metalurgia y la cosmética lleva a las mujeres a seducir a los Vigilantes, dando como resultado el origen del mal. Esta versión recuerda a la instrucción de Prometeo, castigada con la creación de un elemento femenino (Pandora) cuya belleza deslumbra a Epimeteo y cuyos actos también derivan en la dispersión de los males por el mundo. De hecho, el paralelo entre estos dos textos constituiría – en su opinión – la manera en que el redactor del *Libro de los Vigilantes* uniría el motivo de la enseñanza angélica ligado a la figura de Azazel con la historia de Semyaza sobre la unión de ángeles y mortales (Nickelsburg, 1977: 400-401).<sup>238</sup>

Los hombres parecen castigados sin razón aparente en el mito griego, más allá de haber sido beneficiados por Prometeo con su engaño en Mecona o al recibir el fuego (y

---

<sup>235</sup> Podría traducirse como “el regalo de todos los dioses”, “a la que dieron su regalo todos los dioses”, “la que trae regalos a todos”, o “la que es toda un regalo” (de *pan*, “todo” y *doron*, “regalo”: García Gual, 1979: 38).

<sup>236</sup> Si bien en este subepígrafe se dan unas ligeras pinceladas al hilo de la comparativa de las tradiciones apocalípticas con el mito de Prometeo, la introducción de elementos femeninos en los relatos acerca del origen del mal y el creciente énfasis en el motivo de la seducción en las diferentes obras se abordará con más detalle en el epígrafe 2.5. del siguiente capítulo.

<sup>237</sup> *Trabajos y Días* 90-95. Según García Gual, “la *Teogonía* atiende con preferencia al mundo de los dioses, para destacar la suprema victoria del hijo de Cronos, mientras que en *Trabajos y Días* el poeta trata de justificar la existencia del mal y del trabajo penoso como único medio de conseguir el sustento en un mundo regido, sin embargo, por el providente Zeus. En ambos casos Hesíodo tiene un propósito piadoso: explicar el mal como un castigo merecido, como pago dado por Zeus a un intento de violar el orden establecido” (García Gual, 1979: 32-33).

<sup>238</sup> El conocimiento de la obra de Hesíodo por parte del redactor enóquico no es, desde luego, certero ni comprobable. No obstante, una pista podría indicarse en *I En* 12,2, donde la pareja “trabajos” y “días” (que no es usual en la tradición bíblica ni apocalíptica) aparece: “Sus trabajos estaban con los vigilantes y con los santos estaban sus días” (traducción a partir de Nickelsburg y VanderKam, 2012: 31; cf. Isaac, 1983: 19; Corriente y Piñero, 1984: 49; Charles, 2013: 7).

otros conocimientos). Salvando las distancias, recuerda al castigo divino general a través del diluvio en Gén 6,5-7,17, y que aparece mencionado en *I En* 10,2; 54,7-11. Un diluvio que, de hecho, también aparece relacionado en la mitología griega con esta historia, pues la pareja superviviente – Deucalión y Pirra – son hijos de Prometeo y Pandora respectivamente (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, I 7,2).

A la vista de estos datos, podría considerarse que, tanto en el mito de Prometeo como en el mito de los Vigilantes, el aprendizaje de los hombres se corresponde con un castigo divino. Si bien las causas resultan un tanto difusas en el caso de la mitología griega, en el relato judío parecen más delimitadas: la iniquidad reinante en la tierra tras la caída de los Vigilantes como consecuencia de la corrupción de la tierra a través de sus enseñanzas y la aparición de los gigantes.

La inclusión de un elemento femenino en este mito no sólo recuerda a la unión de los Vigilantes con las mujeres, sino a la segunda de las interpretaciones sobre el origen del mal a la que suele recurrir la apocalíptica judía: el pecado de Adán y Eva al tomar el fruto del árbol prohibido en el paraíso, tradición mencionada brevemente en el segundo viaje de Enoc en el *Libro de los Vigilantes* (*I En* 32,3-6) y a la que se dedicará el siguiente capítulo de esta investigación. Su explicación al origen del mal también incluye una transmisión de conocimiento, si bien no elaborada en detalle como en el caso de los saberes revelados por los Vigilantes y Prometeo: la ingesta del fruto del árbol de la ciencia [o el conocimiento] del bien y del mal (עץ הדעת טוב ורע); y un importante elemento femenino: Eva (חוה), quien, al igual que Pandora, es considerada la primera mujer, la madre de la estirpe de los hombres.

Aunque esta tradición suele incidir más en la desobediencia de la voluntad divina como causa de la caída de los hombres, el propio Génesis parece reconocer también la problemática de la mezcla de esferas y el comportamiento inadecuado de la primera pareja respecto a la ordenación divina de la creación, de manera opuesta a la unión sexual de los Vigilantes cual hombres terrestres: “Entonces Yahveh ’Ēlohim dijo: ‘¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal! ¡No vaya ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente!’”<sup>239</sup> Al igual que en el caso del fruto del árbol de la vida en este pasaje o de los conocimientos revelados por los Vigilantes en *I Enoc*, los beneficios del fruto del

---

<sup>239</sup> Gén 3,22. El texto hebreo consonántico de este pasaje es:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם.



árbol de la ciencia no son negados, pero su consumo está vedado a la humanidad debido a esta diferencia de esferas.

Elaboraciones posteriores del pecado de Adán y Eva podrían mostrar una semejanza aún mayor en esta adquisición de conocimientos por parte de la humanidad, de modo que la versión latina de la *Vida de Adán y Eva* (s. I e.c.; vid. 2.3.3) relaciona el fruto de este árbol del conocimiento con el conocimiento de los hechos venideros, lo cual no es completamente asimilable, aunque sí comparable, a la enseñanza de la adivinación tanto por parte de los Vigilantes como de Prometeo:

Y añadió Adán: “Escucha, Set, hijo mío, el resto de los secretos y planes futuros que me fueron revelados, ya que, gracias al árbol del conocimiento del que comí, he conocido y comprendido lo que va a ocurrir en este mundo temporal, lo que va a hacer Dios con el género humano”.<sup>240</sup>

A la vista de estos pasajes puede concluirse que los dos principales relatos sobre el origen del mal constatados en la apocalíptica judía, el mito de los Vigilantes y el pecado de Adán y Eva, comparten dos componentes esenciales: la introducción de conocimiento con una consideración negativa – ya sean técnicas específicas o una alusión general como en el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal – y la intervención de un elemento femenino – con nombre propio como Eva o anónimo en el caso de las mujeres de *I Enoc*. Estos dos motivos son recurrentes también en el mito griego de Prometeo. Si bien algunos motivos de las narraciones judías, como las luchas celestiales o el árbol de la vida, son elementos frecuentes en la literatura del Próximo Oriente Antiguo, no debe descartarse la posible influencia de la mitología griega en estos pasajes, más aún ante la situación de dominación greco-romana y el proceso de helenización al que están sometidos los judíos en el momento de la redacción de estos textos.

Los conocimientos denunciados en estos relatos sobre el origen del mal corresponden a la adivinación, la magia, la metalurgia, la cosmética (y el embellecimiento de las mujeres) y la escritura. Saberes todos ellos tachados por su naturaleza potencialmente corruptora que son adquiridos de una forma indebida. La transgresión de la orden divina constituye, en mi opinión, la clave para entender la inclusión del saber en estos relatos: transgresión en cuanto desobediencia (como es el caso de Eva al coger el fruto prohibido) y en cuanto alteración del orden marcado por

---

<sup>240</sup> *AdEvLat* 29b.

Dios para su creación (como es el caso de la mezcla de esferas celeste y terrestre, quizá más evidente en la denuncia de la unión sexual de los vigilantes y el nacimiento de los gigantes). Si hay algo que caracteriza al judaísmo en general – y no sólo al pensamiento apocalíptico – es la importancia del cumplimiento de la Ley divina.<sup>241</sup> La inclusión de la problemática del conocimiento indebidamente recibido en estos breves pasajes no es, por lo tanto, baladí: la obediencia a la voluntad divina constituye el pilar de la relación establecida entre Dios y su pueblo, de modo que toda transgresión – incluso desde los tiempos remotos de la historia primigenia – desequilibra el estado de bienestar y no trae sino desolación a los hombres.

### 1.5. LA RECEPCIÓN DEL MITO DE LOS VIGILANTES

Si bien el *Libro de los Vigilantes* constituye la versión escrita más antigua que se conserva del mito de los ángeles caídos, la transgresión de los seres celestiales se erige como una tradición de enorme influencia en el contexto del judaísmo apocalíptico. A ella se refiere ya, con gran probabilidad, el *Libro de Astronomía*<sup>242</sup> al hablar de los cuerpos celestes que abandonan sus órbitas en *1 En* 80. Presentada como la explicación al origen del mal en el mundo, tendrá su hueco en las posteriores obras del ciclo enóquico: el *Libro de los Sueños*, la *Epístola de Enoc* y el *Libro de las Parábolas* dentro del mismo apócrifo *1 Enoc*, además de las obras *2 y 3 Enoc*, así como otros testigos de la tradición apocalíptica. A lo largo de sus páginas se retomará la caracterización de Enoc como visionario y viajero celestial, insertando en sus enseñanzas nuevas variantes al relato de los Vigilantes en una adaptación de los materiales disponibles a nuevos esquemas narrativos.

#### 1.5.1. LOS VIGILANTES EN OTRAS OBRAS DE *1 ENOC*

Quizá la mayor diferencia entre la apocalíptica del s. III a.e.c. (representada por el *Libro de Astronomía* y el *Libro de los Vigilantes*) y las posteriores obras de esta corriente sea el cambio de perspectiva con la que los autores dibujan sus esperanzas escatológicas. Mientras que las primeras obras de *1 Enoc* constituyen un claro ejemplo de los apocalipsis de tipo cósmico, más centrados en la organización del universo y la descripción de los diferentes elementos de la esfera celestial, a partir del s. II a.e.c. el

---

<sup>241</sup> Cuál es concretamente esa Ley y cuál su interpretación correcta es, sin embargo, otra cuestión.

<sup>242</sup> Si bien la datación del *Libro de Astronomía* se estima en el s. III a.e.c. al igual que el *Libro de los Vigilantes*, suele considerarse como una obra anterior: vid. 1.1.2.

auge de la apocalíptica viene acompañado por una focalización en el devenir del pueblo judío en su pasado, presente y futuro, de modo que se produce la irrupción de los llamados apocalipsis de corte histórico, en los que la periodización de la historia y el determinismo van a jugar un papel fundamental para presentar el fin de los tiempos y el juicio final como acontecimientos ciertos y próximos a la época del lector.

En este contexto debe enmarcarse el “Apocalipsis de los animales” incluido en el *Libro de los Sueños* (1 En 85-90),<sup>243</sup> cuyos capítulos 86-88 incluyen una referencia al mito de los Vigilantes en boca de Enoc expresada en clave simbólica:

También vi con mis ojos, cuando dormía, el cielo encima. Y he aquí que un astro caía del cielo, se levantaba, comía y pastaba entre aquellos toros. Luego vi toros grandes y negros. Y aconteció que todos cambiaron sus apriscos, pastos y novillas y empezaron a gritar unos a otros. También vi en la visión que miraba al cielo y que veía muchos astros que habían bajado y se precipitaban del cielo hacia aquella estrella primera y pastaban entre aquellas novillas y toros. Los miré y vi que todos tenían sus penes erectos como caballos y empezaron a cubrir a las novillas de las vacas, y todas se preñaron y parieron elefantes, camellos y asnos. Y todos los toros los temieron y se espantaron de ellos, que comenzaron a morder con los dientes, a devorar y herir con sus cuernos. Comenzaron, pues, aquellos a comerse a estos toros, y he aquí que todos los hijos de la tierra temblaron y se estremecieron ante ellos, huyendo.<sup>244</sup>

Según el “Apocalipsis de los animales”, la unión entre ángeles (representados como astros al hilo de 1 En 17-19; 80) y mujeres (novillas) da lugar al nacimiento de los gigantes (elefantes, camellos y asnos), responsables de la matanza entre los hombres (toros). Dicha unión viene motivada por la acción individual de una primera figura: aunque el *Libro de los Vigilantes* reconoce el liderazgo de Semyaza o Azazel, el descenso angélico se presenta como grupal, pudiendo ser aquí entendido este primer ser celestial tanto como una referencia a la instrucción de Azazel que lleva a la promiscuidad en la tierra (VanderKam, 1995: 75) como a la figura del diablo, al igual que Satán, Mastema o Belial en otras obras del mismo período (Sacchi, 1990: 112). Sea como fuere, la acción de los seres angélicos desembocará en la actuación de los arcángeles (como hombres blancos) en el capítulo 87, quienes los castigarán en el

---

<sup>243</sup> También dentro del *Libro de los Sueños*, 1 En 84,4 contiene una breve alusión a la transgresión de los ángeles, si bien no aporta nada nuevo a la interpretación de este mito.

<sup>244</sup> 1 En 86.

siguiente capítulo a permanecer atados y enterrados en el interior de la tierra, mientras que su descendencia se aniquilaba entre sí de manera similar al relato de *1 En* 10.

En su resumen simbólico del mito de los Vigilantes, el *Libro de los Sueños* focaliza su denuncia en el acto sexual de los seres angélicos sin tomar en consideración la revelación de técnicas o conocimientos a la humanidad incluida en el *Libro de los Vigilantes*. En opinión de Annette Yosiko Reed, el uso selectivo de la tradición de *1 En* 6-11 en esta obra posterior es muestra de un mayor predominio en esta época de los intereses escatológicos e históricos en detrimento de consideraciones epistemológicas. De este modo, la instrucción de conocimientos por parte de Azazel sería omitida en este pasaje a fin de focalizar la narrativa en la justicia divina, cuyo plan, si bien puede parecer oculto en el desarrollo de la historia de los hombres, no lleva sino al castigo inevitable de todos los pecadores (Reed, 2005a: 75-76).

Así pues, en su repaso histórico al devenir del pueblo judío, la transgresión de los Vigilantes y su castigo correspondiente – al igual que el de todas las faltas de los mortales – aparece como uno más de los episodios en que Dios deja patente su actuación en la historia, garantizando el cumplimiento de su justicia. Si bien se puede apreciar una continuidad ideológica entre el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro de los Sueños* (Boccaccini, 1998: 82), cabría destacar que el “Apocalipsis de los animales” presenta el asesinato de Abel a manos de Caín antes de su mención al mito de los Vigilantes (*1 En* 85,5). Este episodio podría considerarse como el primer peldaño de un relato centrado en la decadencia de la humanidad a lo largo de los siglos donde la caída angélica no sería entendida como única explicación del origen del mal, sino como un ejemplo paradigmático más del pecado (Reed, 2005a: 76).

El *Libro de los Vigilantes* responde a una estructura metahistórica, centrada en explicar los principios y fundamentos que rigen la historia de los hombres en el mundo terrestre, contemporáneo y paralelo a la esfera celestial. Por el contrario, en el s. II a.e.c. puede constatar una evolución hacia estructuras netamente históricas caracterizadas por un incremento continuo del mal: el mismo “Apocalipsis de los animales” reconoce la maldad de las generaciones sucesivas a Noé y presenta los acontecimientos sufridos por el pueblo judío como una degeneración de la historia a la manera del mito de las edades de *Trabajos y Días* 106-202,<sup>245</sup> cuya lógica interna llevará a un punto en que el

---

<sup>245</sup> El libro de Daniel también incluye referencias a esta degeneración de la historia – tanto de manera explícita como a partir de una visión simbólica, vid. Dan 2,36-45; 7-12 – pero no saca a colación el tema

mal se destruya definitivamente por Dios poco después de la Rebelión Macabea (Sacchi, 1990: 112-113).

De modo similar al “Apocalipsis de los animales”, el “Apocalipsis de las semanas” incluido en la *Epístola de Enoc* (1 En 93,1-10; 91,11-17) presenta de nuevo una periodización de la historia cuyas sucesivas etapas siguen el incremento del mal en una visión simbólica y degenerativa del devenir del pueblo judío. Sin embargo, en esta ocasión, no se hace una mención a la caída de los ángeles ni al mal generado por su descendencia. En su lugar, se hace una referencia general a los tiempos de Enoc, donde no se especifica quiénes son los causantes directos del diluvio:<sup>246</sup>

Comenzó, pues, Henoc a hablar de los libros y dijo: “Yo nací el séptimo, en la primera semana, cuando el juicio y la justicia aún duraban. Tras mí surgirá, en la segunda semana, una gran maldad y brotará la mentira; habrá un primer final y entonces se salvará un hombre.”<sup>247</sup>

Tan sólo al abordar el juicio final en las últimas semanas, podría leerse una alusión al castigo de la transgresión de los Vigilantes por parte de Dios: “Luego, en la décima semana, en la séptima parte, será el gran juicio eterno, en el que tomará (Dios) venganza de todos los vigilantes” (1 En 91,15). Los diferentes manuscritos y traducciones de la obra muestran divergencias a la hora de evaluar el significado exacto de este pasaje debido a su complejidad textual, donde no queda claro si la venganza divina se tomará entre o de manos de los ángeles (vid. Sacchi, 1990: 140-149). Milik ha considerado la referencia como una adición posterior del texto etiópico (Milik, 1976: 269). Desde luego, sería llamativo que el autor del “Apocalipsis de las semanas” omitiera cualquier alusión al mito de los Vigilantes en su presentación de la maldad imperante que lleva al diluvio en la segunda semana, pero, por el contrario, sí incluyera el castigo pertinente. Pudiera ser que el juicio a los ángeles se mantuviera en este punto de la narrativa por su

---

del origen del mal, de modo que no encontramos en el libro canónico referencia alguna a la transgresión de los ángeles. Mientras que el mundo anglosajón ha resaltado el elevado estatus de esta obra bíblica para la corriente apocalíptica, la escuela italiana – para quienes el problema del mal es el eje vertebral de esta corriente, dejando a un lado el énfasis generalizado en la escatología y el mesianismo – la localiza “en los márgenes de la apocalíptica” precisamente en respuesta a esta omisión (Sacchi, 1990: 113).

<sup>246</sup> Si bien el “Apocalipsis de las semanas” está generalmente datado en el s. II a.e.c. (vid. 1.1.2.) y relacionado con la misma corriente ideológica que otras obras de este siglo como Daniel o el *Libro de los Sueños*, en opinión de Sacchi las diferencias ideológicas que presenta respecto a estas obras (no incluyendo la transgresión angélica ni derivando de la degeneración de la historia directamente el ésjaton, retrasando la llegada del mundo futuro y considerando el juicio final como una tarea angélica y no divina) lo hacen más cercano a la ideología del *Libro de las Parábolas*, por lo que su origen probablemente esté seguramente en una época algo más tardía, en el mismo s. I a.e.c. en el que este investigador localiza la redacción global de la *Epístola de Enoc* (Sacchi, 1990: 114, n. 4).

<sup>247</sup> 1 En 93,3-4.

valor didáctico, como prueba de que la justicia divina alcanza a todos los pecadores, tanto mortales como seres celestiales (Reed, 2005a: 78). No obstante, el pasaje no encaja con la ideología imperante en el resto de la obra, donde el mito de los Vigilantes está totalmente ausente. En su lugar, poco después, la *Epístola de Enoc* sostiene:

Os juro, pecadores, que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sirva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí, y gran maldición tendrán los que lo hicieron. A ninguna mujer se dio esterilidad, sino que por obra de sus manos muere sin hijos.<sup>248</sup>

Al negar tan claramente el mito de los Vigilantes, el propio autor de la *Epístola de Enoc* confirma, de algún modo, que esta explicación al origen del mal estaba bastante extendida entre sus contemporáneos: no se denuncia o se critica algo que no tiene lugar o que se da de manera solamente anecdótica. Con ello, el texto presenta un énfasis especial en la responsabilidad humana más bien próximo a Sir 21,27. La impureza sexual de los Vigilantes con las mujeres es contrastada aquí con la esterilidad en una clara oposición de tradiciones. Tanto el pecado como los males físicos que atormentan a la humanidad no son consecuencia ni de la acción de seres angélicos ni de los espíritus malignos en que se han convertido sus descendientes. De este modo, la *Epístola de Enoc* niega la acción de Satán o de cualquier otra potencia demoniaca a fin de enfatizar la culpabilidad exclusivamente humana ante los males del mundo,<sup>249</sup> un punto de vista diferente al que se dedicará el epígrafe 2.4 del siguiente capítulo de esta investigación.

Mención aparte merece el *Libro de Noé* (*1 En* 106-107), pues a pesar de ser generalmente incluido en las descripciones de la *Epístola de Enoc*, tiene un origen independiente (vid. 1.1.2). En él se narra cómo el nacimiento de Noé preocupa enormemente a Lamec, su padre, al ser la apariencia y comportamiento del niño semejante a la de los ángeles del cielo (*1 En* 106,2-4). Lamec pide consejo a su padre, Matusalén, quien a su vez recurre al sabio Enoc, pues teme que el pequeño no sea

---

<sup>248</sup> *1 En* 98,4-5. El texto griego mantiene la misma redacción, añadiendo: “Porque (Dios) no determinó que la sierva fuera sierva. No viene esto dado de arriba, sino que ha ocurrido por la opresión. Del mismo modo tampoco la injusticia proviene de arriba, sino de la transgresión. De igual modo tampoco la mujer ha sido creada estéril, sino que por sus propios pecados ha sido castigada con la esterilidad, y sin hijos morirá”.

<sup>249</sup> El acento en la responsabilidad humana que supone este pasaje está en cierta manera en tensión con la idea de pueblo elegido que se deriva de *1 En* 93,2 (Sacchi, 1990: 115). Hasta qué punto la elección divina de sus justos siervos y su separación del resto de naciones gentiles determina la bondad o maldad individual de cada hombre constituye uno de los mayores problemas a los que se enfrenta la teodicea en este período, siendo claramente palpable en los escritos de Qumrán, a los que se hará referencia en el capítulo tercero de esta investigación.

realmente hijo suyo sino de los ángeles, retomando el motivo de la mezcla de esferas tan latente en el *Libro de los Vigilantes*. Aunque la descripción del niño adquiere desde el principio una caracterización positiva, presentándolo a la manera de un enviado divino en cuyos días tendrán lugar portentos sobre la tierra, el temor que la hipotética unión entre la madre de Noé y un ser celestial suscita en Lamec es prueba evidente de que el texto se hace eco de las nefastas consecuencias que tiene la mezcla de esferas en el mito de los Vigilantes, al cual Enoc hace referencia explícita en su respuesta:

Le respondí yo, Henoc, con estas palabras: “El Señor producirá cosas nuevas en la tierra: esto ya lo vi en una visión y te lo dije, pues en la generación de mi padre, Yared, no observaron la palabra del Señor desde lo alto del cielo. He aquí que cometieron pecados, transgredieron la ley, se unieron a mujeres y cometieron con ellas pecado, casándose con ellas y teniendo de ellas hijos. Gran ruina vendrá sobre la tierra, habrá un diluvio y gran ruina en un año. Y ocurrirá que este hijo que os ha nacido quedará sobre la tierra, y se salvarán sus tres hijos con él: cuando mueran todos los hombres que hay sobre la tierra, se salvarán él y sus hijos. Engendrarán (los ángeles) sobre la tierra gigantes, no de espíritu, sino de carne; habrá un gran castigo sobre la tierra, y ésta será lavada de toda corrupción...”<sup>250</sup>

Al igual que ocurre en el *Libro de los Sueños*, no vemos en esta referencia alusión ninguna al motivo de la revelación de secretos celestiales por parte de los ángeles, sino que se centra en la denuncia de su actividad sexual y consecuente malvada descendencia: los gigantes, cuya manifiesta corporeidad probablemente responda a una tensión con la creencia de espíritus malvados, frecuente en la época. El peligro de la impureza sexual cala hondo en la sociedad de la época, de manera que, en apenas unas líneas, Enoc confirma no una sino dos veces el carácter completamente humano del recién nacido (*I En* 106,18; 107,2), despejando cualquier posible duda sobre la naturaleza del patriarca que pudiera manchar su reputación. Elevado como héroe del diluvio, el *Libro de Noé* presenta una inversión o quiasmo respecto al mito de los Vigilantes: si en el relato de la caída de los ángeles el mundo se desmorona por su intento de comportarse como los hombres (*I En* 15,3-4), ahora será salvado gracias a un hombre con aspecto de ángel (Reed, 2005a: 79).

Por último, el *Libro de las Parábolas* (*I En* 37-71) constituye la única obra dentro del apócrifo de *I Enoc* no atestiguada entre los fragmentos de Qumrán y tiene,

---

<sup>250</sup> *I En* 106,13-17.

probablemente, un origen independiente en torno a mediados del s. I e.c. (vid. 1.1.2). En su segunda parábola (*I En* 45-57), se incluye una referencia al castigo de los Vigilantes en donde la apenas esbozada figura de Satán en el *Libro de los Sueños* queda ahora explícitamente vinculada al origen del mal:

Me respondió: “Estos [grilletes] se disponen para la hueste de Azazel, para sujetarlos y echarlos a la parte inferior del lugar de condenación: con ásperas piedras se cubrirán sus quijadas como ha ordenado el Señor de los espíritus. Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel los sujetarán en ese gran día y los arrojarán al horno ardiente en ese día, para que quede vengado de ellos el Señor de los espíritus por su iniquidad, por la que se hicieron servidores de Satán y sedujeron a los que moran en la tierra.”<sup>251</sup>

En documentos más tardíos como este queda patente la mezcla y enriquecimiento de tradiciones que sufren los relatos sobre el origen del mal en la apocalíptica judía a través de los siglos. Si bien la figura de Satán (vid. 2.6) suele vincularse más frecuentemente con el relato de Adán y Eva, en este apócrifo aparece como personificación suprema del mal, mientras que los satanes subordinados a su servicio aparecen como denunciantes de los pecados del hombre ante Dios (*I En* 40,7) y castigadores de los malvados (*I En* 53,3; vid. Corriente y Piñero, 1984: 77, n. 6).

Además, tal y como se ha abordado en el subepígrafe anterior, la tercera parábola del *Libro de las Parábolas* (*I En* 58-69) incluye extensas referencias al mito de los Vigilantes donde, más que su impureza sexual, se incide en la revelación de secretos celestiales como causa del mal (esp. *I En* 64; 65,6-11; 67,4; 69,1-13). Estos pasajes muestran el desarrollo que el mito de los Vigilantes ha experimentado con el paso del tiempo, incluyendo una referencia a la seducción satánica de Eva (*I En* 69,6), así como fluctuaciones en los nombres angélicos, cuyo líder Yeqún (y no Semyaza o Azazel según *I En* 69,4) no aparece documentado en ninguna otra obra. Las enseñanzas sobre cosmética toman un papel secundario mientras magia y metalurgia alcanzan una posición más destacada debido a su posible vinculación con la idolatría (*I En* 65,6), un motivo ya apuntado en el *Libro de los Vigilantes* (*I En* 19,1). Además, a las técnicas reveladas se añade un nuevo saber: la escritura (*I En* 69,9), cuya denuncia contrasta con la caracterización de Enoc como escriba justo y pudiera responder a la pugna del círculo enóquico contra otros grupos del judaísmo de la época por la posesión de la verdadera palabra divina, la defensa de la autoridad de su fe.

---

<sup>251</sup> *I En* 54,5-6, cita a la que se añade una breve referencia al juicio de Azazel y sus huestes en *I En* 55,4, pudiendo también ser englobados en el castigo general de *I En* 56, 3.



### 1.5.2. PERDURANDO EN EL TIEMPO: EL *CICLO DE ENOC*

Datado también en el s. I e.c.,<sup>252</sup> el apócrifo *2 Enoc* o *Enoc Esclavo*<sup>253</sup> proporciona una nueva versión ordenada y ampliada de las revelaciones celestiales al patriarca ya presentadas en *1 Enoc*: de manera similar a *1 En* 12-36,<sup>254</sup> el apócrifo narra cómo, teniendo Enoc 365 años, es arrebatado de la tierra por dos ángeles, quienes le guían por los siete cielos (*2 En* 1-9).<sup>255</sup> Llamado ante la presencia divina en este último cielo, es encargado de escribir al dictado del arcángel Vrevoil (¿Uriel?) la revelación divina – compilada en 366 libros – y Dios mismo le revela el misterio de la creación (*2 En* 10-11). Tras esto, el patriarca es devuelto a la tierra durante treinta días, en los que Enoc reúne a sus hijos para instruirlos en su sabiduría (*2 En* 12-17, cf. *1 En* 81, 91-105). De vuelta al mundo celestial, el foco del relato pasa a centrarse en Matusalén y su constitución como sacerdote, a quien sucederá tras su muerte Nir, hermano menor de Noé (*2 En* 18-22). El nacimiento extraordinario de Melquisedec en el capítulo 23 – hijo de la esposa de Nir, Sopanima, sin intervención de ningún varón – podría considerarse como cierto paralelo al nacimiento de Noé en *1 En* 106-107. Para finalizar, el último capítulo de *2 Enoc* cierra el apócrifo con una referencia a la construcción del arca de Noé y el diluvio.

Al contrario que el *Libro de los Vigilantes*, el interés principal de este apócrifo no se centra en la problemática del origen del mal como respuesta a una transgresión celestial, sobrehumana, sino en las revelaciones cosmológicas y escatológicas del patriarca, así como en la institución del sacerdocio. No obstante, como tema secundario,

---

<sup>252</sup> Al no haberse conservado manuscritos anteriores al s. XIV e.c., la datación de *2 Enoc* no ha estado exenta de polémica. Atestiguado en dos recensiones distintas, Charles fecha su núcleo de composición antes de la destrucción del II Templo, entre los años 30-70 e.c. No obstante, otros distinguidos investigadores como Milik claman por su datación medieval. El hecho de que su transmisión haya sido netamente cristiana, presentando además ciertos paralelos con el Nuevo Testamento, influyen en esta decisión y han llevado a algunos autores a clamar por su origen judeocristiano o cristiano bizantino. Actualmente, la mayoría de los académicos defiende su carácter judío, así como una datación temprana en el s. I o, a lo sumo, el s. II e.c. (Andersen, 1983: 94-95; Santos Otero, 1984: 151-154; Sacchi, 1990: 241; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 292; Reed, 2005a: 103; Gooder, 2013: x; Vegas Montaner, 2014: 216; Santos Carretero, 2014-2015: 139-141).

<sup>253</sup> Si bien la lengua de conservación de la obra es eslava, se trata de una traducción a partir de un texto griego de los ss. V-VI e.c. que, en opinión de Nikita Alexandrovič Meščerskij, responde a un original hebreo (Andersen, 1983: 94; Santos Otero, 1984: 154-155; Sacchi, 1990: 241-242; VanderKam, 1995: 158; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 293; Vegas Montaner, 2014: 216; Santos Carretero, 2014-2015: 142).

<sup>254</sup> Vid. Nickelsburg (2005<sup>2</sup>: 221-223), quien divide esta obra en tres partes según su comparativa con el texto de *1 Enoc*, que recibe también un especial interés en VanderKam (1995: 158-161).

<sup>255</sup> La numeración propuesta en esta investigación toma como referencia la de la edición española de Aurelio de Santos Otero, quien (siguiendo a Matvej I. Sokolov) divide la obra en 24 capítulos en lugar de los usuales 73 (vid. Santos Otero, 1984: 156; Sacchi, 1990: 235).

pueden verse algunas referencias al mito de los Vigilantes,<sup>256</sup> empezando por la visita de Enoc al segundo cielo:

De nuevo, me cogieron aquellos hombres y me llevaron al Segundo cielo, (donde) me mostraron tinieblas mucho más densas que las de la tierra. Allí vi unos cautivos en cadenas, colgados y esperando el juicio sin medida. Estos ángeles tenían un aspecto más tétrico que las tinieblas de la tierra y se lamentaban sin cesar a cada instante. Y pregunté a los hombres que me acompañaban: “¿Por qué razón están estos sometidos a un tormento continuo?” Y me respondieron: “Estos son los apóstatas del Señor, los que no han obedecido sus mandatos, sino que – siguiendo su propio albedrío – han apostatado juntamente con sus cabecillas, que ahora se encuentran encerrados en el quinto cielo.”<sup>257</sup>

Sin entrar a debatir cuál es la naturaleza de su apostasía,<sup>258</sup> los ángeles rebeldes son castigados en la oscuridad de manera similar a Azazel en *1 En* 10,4-5. Se trata del grueso de ángeles transgresores, no de sus cabecillas: al contrario que *1 Enoc*, donde siempre se nombra a los líderes de este grupo, *2 Enoc* también da voz a sus seguidores de menor rango. Al igual que en el texto etiópico, estos seres celestiales pedirán a Enoc que ruegue por ellos ante el Señor, petición que, sin embargo, es rechazada en este pasaje específicamente. Como justificación, Enoc (se) pregunta: “¿Quién soy yo, hombre mortal, para interceder por unos ángeles?” (*2 En* 4,7). De este modo, el texto marca claramente la diferenciación de esferas y de papeles establecidos por Dios en su creación, causa de la reprimenda a los Vigilantes en *1 En* 15,2.

Los cabecillas de la rebelión celestial, debido a su estatus más elevado, son castigados en un nivel más cercano a la divinidad, el quinto cielo, donde también serán contemplados por Enoc:

(A lo que) me repusieron los dos varones: “Estos son los grigori que apostataron del Señor – doscientas miríadas en total – juntamente con su caudillo Satanael, y los que siguieron sus huellas y se encuentran ahora aherrojados y sumergidos en una espesa niebla en el

---

<sup>256</sup> En opinión de Reed, no hay evidencia de que este apócrifo esté familiarizado con el descenso angélico tal y como se describe en el s. II a.e.c. en el *Libro de los Sueños* o la *Epístola de Enoc*, sino que parece depender directamente del *Libro de los Vigilantes*, probablemente difundido como documento independiente (Reed, 2005a: 103).

<sup>257</sup> *2 En* 4,1-5.

<sup>258</sup> La reducida referencia al mito de los Vigilantes en este pasaje presupone el conocimiento previo por parte del lector de los detalles de este relato documentados en el *Libro de los Vigilantes*, lo que constituye una prueba más de su amplia difusión en el s. I e.c. En opinión de Nickelsburg, este primer grupo podría identificarse con los ángeles reveladores de secretos celestiales, separados de aquellos que cometen impureza sexual con las mujeres, los *grigori* (Nickelsburg, 2005<sup>2</sup>: 222). Sin embargo, a mi parecer ningún elemento del texto sugiere esta vinculación, siendo en *1 Enoc* los líderes de la rebelión (aquellos de los que se conservan los nombres propios) los encargados también de llevar a cabo la transmisión de conocimientos ocultos a la humanidad.

segundo cielo. Estos son los que, desde el trono del Señor, descendieron a la tierra, al lugar llamado monte Hermón, y rompieron la promesa en la cima del monte Hermón, mancillando la tierra con sus fechorías. Las hijas de los hombres cometen muchas abominaciones en todas las épocas de este siglo, conculcando la ley, mezclándose (con ellos) y engendrando a los grandes gigantes, los monstruos y la gran iniquidad. Y por esta razón (el Señor) los condenó en un gran juicio, mientras que ellos lloran a sus hermanos y esperan su confusión en el día grande del Señor”.<sup>259</sup>

Encadenados y sumidos en la oscuridad (cf. *1 En* 10,4-5), los ángeles caídos se presentan en esta ocasión bajo la extraña denominación de *grigori*, que no es sino un derivado de ἐγρήγοροι, término que el redactor no quiso o supo traducir desde el griego y que viene a ser paralelo al arameo עִירִין, “Vigilantes” (Santos Otero, 1984: 168, n. 7,1). Su líder tampoco es identificado con Semyaza o Azazel, sino presentado como Satanael (“el adversario de Dios”), una figura satánica vinculada más frecuentemente con el mito de Adán y Eva que parece haberse asimilado a la de Azazel en este apócrifo, presentando rasgos prácticamente idénticos, aunque sin despojarse de su caracterización habitual de tentador de la humanidad (Santos Carretero, 2014-2015: 322).

La caída de los ángeles presenta en este pasaje una redacción bastante cercana a la ya conocida a través del *Libro de los Vigilantes*, si bien con algunas diferencias: 200 miríadas de ángeles capitaneadas por Satanael bajan al monte Hermón de modo similar a los 200 ángeles de *1 En* 6,6. En su unión con las hijas de los hombres, el relato parece no decantarse claramente por una adscripción de la culpa exclusivamente a los Vigilantes (siguiendo a *1 En* 6,2-4) o a las mujeres (*1 En* 19,1). No hay mención ninguna de la revelación de conocimientos ocultos, sino que la falta de los seres angélicos se limita a la impureza sexual. Su descendencia se compone no sólo de gigantes sino también de otros monstruos indeterminados, subrayando el caos y la maldad imperantes en la tierra antes del diluvio. Sin embargo, la mayor diferencia con el texto etiópico viene motivada por la intervención de Enoc, quien en esta ocasión sí afirma haber rogado por los caídos del segundo cielo (*2 En* 10-11) e intercede en favor de los *grigori*:

Y añadí: “¿Por qué os contentáis con estar esperando a vuestros hermanos y no prestáis servicio ante la faz del Señor? Estableced vuestros servicios y servid ante la faz del Señor para no enojar al Señor vuestro Dios hasta el fin”. Ellos escucharon mi amonestación y se

---

<sup>259</sup> *2 En* 7,5-9.

alinearon en cuatro formaciones en este cielo. Y he aquí que mientras yo me encontraba con aquellos varones, sonaron cuatro trompetas a la vez con gran potencia, y los grigori cantaron al unísono, y su voz subió hasta la faz del Señor.<sup>260</sup>

La amonestación de Enoc sirve a la vez para suavizar el castigo de los Vigilantes – firme e inquebrantable hasta la llegada del juicio final según las propias palabras de Enoc a los ángeles en *1 En* 13,1-2; 14,4-7 – de modo que en *2 Enoc* vuelven al servicio litúrgico, retomando sus relaciones con la divinidad. La reacción piadosa de Enoc en este pasaje ha sido tomada por algunos investigadores como prueba del origen cristiano de la obra (Santos Otero, 1984: 169), aunque también podría verse como uno de los elementos fundamentales en la transformación de este personaje de una elevada figura mortal a un ser angélico.<sup>261</sup> En este apócrifo, Enoc pasa de considerarse en un primer momento como un humano que se sitúa por debajo de la categoría de los ángeles transgresores – a quienes no tiene la capacidad de representar ante Dios en *2 En* 4,7 – a elevar su estatus en un segundo nivel, intercediendo por ellos en este pasaje y, finalmente, a verse transformado en un ángel – al menos, en apariencia – en el capítulo 9:

Miguel obró de acuerdo con lo que le había dicho el Señor y me ungió y me vistió. El aceite aquel tenía un aspecto más resplandeciente que el de una gran luminaria, su ungüento (parecía) como rocío bienhechor y su perfume era como la mirra, resplandeciendo como los rayos del sol. Y me miré a mi mismo y (comprobé que) era como uno de sus gloriosos, sin que se pudiera notar diferencia alguna en el aspecto.<sup>262</sup>

De este modo, el progresivo encumbramiento del patriarca va más allá de su exaltación en *1 Enoc* buscando resaltar su singularidad entre los hombres (Himmelfarb, 1993: 40-41). Dejando a un margen el rol que el castigo de los Vigilantes ostenta en el apócrifo etiópico como prueba de la firmeza de la justicia divina, *2 Enoc* incluye en su relato esta nueva intervención de Enoc para elevarlo, utilizando como base la petición angélica y su mediación en *1 En* 12-16 (Reed, 2005a: 104).

Por otra parte, al igual que ocurría ya en *1 En* 32,6 y 69,6 (correspondientes al *Libro de los Vigilantes* y al *Libro de las Parábolas* respectivamente), *2 Enoc* también

---

<sup>260</sup> *2 En* 7,12-13.

<sup>261</sup> Esta transformación podría verse ya sugerida en el *Libro de las Parábolas* al identificar a Enoc como el Hijo del hombre en *1 En* 71,14 (Orlov, 2004: 13) y parece también deducirse de forma parcial en *AscIs* 9,11-13, donde los justos, al igual que en Ap 6,11, toman vestiduras angélicas, si bien su transformación no parece completa (Santos Carretero, 2014-2015: esp.143-215; 366-368)

<sup>262</sup> *2 En* 9,21-23.

incluye referencias a la segunda tradición, en competencia con la del mito de los Vigilantes como etiología del mal: el primer pecado de Adán y Eva en el paraíso.<sup>263</sup> No obstante, al igual que ocurría en *1 Enoc*, esta segunda tradición parece supeditada a una caída angélica:

Entonces comprendió el diablo que yo iba a crear otro mundo, al ver que yo había sometido a Adán todas las cosas que había sobre la tierra para que él reinase y dispusiera de ellas. El diablo es un demonio de las regiones inferiores, pues al huir del cielo quedó convertido en Satanás, después de haberse llamado Satanael. Por ello se desplazó de los ángeles sin cambiar su naturaleza, sino (sólo) su pensamiento – de la misma manera que la inteligencia es común a justos y pecadores – y cayó en la cuenta de su propia condenación y del pecado que había cometido anteriormente. Por ello maquinó contra Adán, adentrándose de esta manera en el paraíso y engañando a Eva, pero sin tocar a Adán. Y por su ignorancia los maldijo. Mas a los que anteriormente había bendecido, no los maldijo; y a los que anteriormente no había bendecido, tampoco los maldijo; ni al hombre maldijo, ni a la criatura, sino al fruto nefasto del hombre. Pues de hecho el fruto de la virtud (se obtiene) a fuerza de sudor y de trabajo. Y dije: “Tierra eres y a la tierra irás a parar, de la que te saqué; yo no voy a aniquilarte, sino que te hago volver allí mismo de donde te saqué; después puedo sacarte otra vez con ocasión de mi segunda venida”. Y bendije a todas mis criaturas visibles e invisibles.<sup>264</sup>

La referencia a Adán y Eva es bastante vaga y presupone un conocimiento anterior del relato, pues carece de algunos de sus elementos esenciales como la prohibición divina de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, la conversación explícita entre Eva y la serpiente, la decisión de Adán de sumarse a la transgresión de su mujer y gran parte de la reprimenda y castigo divinos. En su lugar, se presenta como consecuencia de la acción de una potencia sobrehumana, la misma que en *2 En 7,5* era identificada como el líder de los *grigori*. En un intento por elevarse más alto que la propia divinidad (*2 En 11,39-40*), Satanael habría sido expulsado del cielo y tornado en Satanás: la pérdida del sufijo “-el” – usual en la formación de nombres teóforos – sirve para enfatizar la pérdida del favor divino que este sufre a consecuencia de sus actos, pasando de ser uno de los ángeles celestiales a convertirse en un demonio sobre la tierra. Al ver que el hombre era ensalzado entre las criaturas de la creación mientras que él

---

<sup>263</sup> Ya en *2 En 5,3* hay una mención del árbol de la vida, uno de los elementos relevantes en la descripción del paraíso, si bien en este pasaje no se hace referencia ni al árbol del conocimiento ni a la transgresión de Adán y Eva al comer de su fruto prohibido.

<sup>264</sup> *2 En 11,73-79*.

había sido condenado, decide dañar a Adán a través de su mujer, Eva.<sup>265</sup> Como consecuencia, la humanidad habrá de morir, si bien las esperanzas escatológicas de la obra presentan este hecho como temporal. El resultado del pecado de Adán y Eva no es la condenación de la humanidad a un estado pecaminoso: Dios bendice a todas sus criaturas y sólo se muestra crítico en cuanto a sus malas obras, enfatizando más bien la responsabilidad individual: motivo presente un siglo antes en la *Epístola de Enoc* (1 En 98,4-5), donde, contrariamente, se negaba la acción de seres sobrehumanos en el mundo terrestre. Además de una reducción de su valor etiológico, la inclusión de la tradición adámica en este apócrifo sirve para resaltar aún más la figura de Enoc: el elegido para restituir la gloria primigenia de la humanidad, al que los ángeles sí que adoran (Santos Carretero, 2014-2015: 327-328).

En 2 En 13 puede constatarse una segunda alusión al pecado de Adán y Eva en el contexto de una lista de antepasados de la humanidad pecadora, sin que su transgresión parezca recibir una crítica más feroz que el resto de las faltas de los hombres:

Yo tengo registradas todas las causas de los que van a ser juzgados, así como todos sus juicios y todas sus acciones. He visto también a todos los antepasados de la (primera) época, incluidos Adán y Eva, y he suspirado y llorado a causa de la perdición por su impiedad. ¡Ay de mí por mi flaqueza y (la) de mis antepasados! Entonces me puse a pensar en mi interior y exclamé: “Dichoso el hombre que no ha nacido, o que – habiendo nacido – no ha pecado ante la faz del Señor, para que no venga a parar a este lugar y no tenga que soportar el agobio de este recinto.”<sup>266</sup>

Desde luego, la función del episodio de Adán y Eva en el paraíso como etiología del mal en 2 Enoc queda descartada a la vista de los pasajes mencionados. Sin embargo, tampoco parece que el mito de los Vigilantes tome esta función en el relato, sino que más bien se presenta como un acto orgulloso de los seres angélicos, reprochable y castigable como otras tantas de las faltas cometidas por las criaturas creadas por Dios. En la línea de los apocalipsis del s. II a.e.c., podría entreverse cierta noción de degeneración de la historia en las palabras de 2 En 22,41: “Pues el demonio comenzó a reinar por tercera vez: la primera (había sido) antes del paraíso, la segunda en el paraíso y la tercera se prolongó desde la salida del paraíso hasta el diluvio”. El origen del mal,

---

<sup>265</sup> Aunque el texto no recoge explícitamente esta acción, podría considerarse que el apócrifo sugiere una transformación de la figura satánica en serpiente para adecuarse al texto bíblico. El pasaje es muy similar a otros de la época como, p. ej., *AdEvLat* 12-16. Acerca de esta unión entre la tradición de los Vigilantes y el relato de Adán y Eva, véase el capítulo 2 de esta investigación.

<sup>266</sup> 2 En 13,27-29.

como se indicó anteriormente, no es objeto de interés particular para el apócrifo, que parece más preocupado por señalar la libertad de elección de los hombres a la hora de dirigirse en sus vidas que por elucubraciones acerca de la posible génesis del pecado (Sacchi, 1990: 242-243).

Si bien traspasa los límites de la apocalíptica judía, merece también una especial mención el *Libro de los palacios*, también conocido como *Enoc hebreo* o *3 Enoc* (ca. ss. V-VI e.c.).<sup>267</sup> Se trata de una obra perteneciente al misticismo: corriente que tiene su origen en las comunidades rabínicas y que, a partir de los ss. IV-V, proporciona una abundante literatura esotérica. A través de la atribución pseudoepigráfica a rabinos de renombre, este tipo de obras narra cómo los místicos ascienden por las siete היכלות (*Hekalot*) o palacios celestiales – de ahí la denominación *Libro de los palacios* – con la intención de vislumbrar la מרכבה (*Merkabah*) o carro divino,<sup>268</sup> por lo que usualmente se conoce al género como “literatura de *Hekalot* y *Merkabah*”. No obstante, como esta obra parece vinculada a las tradiciones apocalípticas sobre Enoc,<sup>269</sup> suele incluirse dentro de las ediciones de Apócrifos del Antiguo Testamento, cerrando con ella el llamado *Ciclo de Enoc*.

*3 Enoc* narra el ascenso de R. Yišmael al cielo para contemplar la *Merkabah*, siendo acompañado a su llegada al séptimo cielo por el ángel Metatrón,<sup>270</sup> príncipe de la presencia (*3 En* 1-2). Dicho ángel se revela como Enoc y narra hasta tres relatos distintos de su ascensión al cielo y transformación en ángel (*3 En* 3-16).<sup>271</sup> El resto de la obra (*3 En* 17-40) se centra en diferentes revelaciones de Enoc-Metrón en las que

---

<sup>267</sup> También ha suscitado un amplio debate en el seno académico la datación del *Libro de los palacios*, cuyo núcleo suele localizarse entre el s. III e.c. (Odeberg) y los ss. IX-X e.c. (Milik). Como punto intermedio, Gershom G. Scholem ha propuesto los ss. V-VI e.c., si bien reconoce que gran parte del material “es antiguo e importante” (Alexander, 1983: 225-229; Navarro, 1984: 207).

<sup>268</sup> Que toma como base los capítulos primero y décimo del libro de Ezequiel, dando lugar a la tradición de מעשה מרכבה (*ma'aseh merkabah*) u “Obra del Carro”, expresión acuñada en 1 Cr 28,18 y Sir 49,8.

<sup>269</sup> Apocalíptica y misticismo son dos corrientes judías fuertemente vinculadas gracias a su carácter esotérico, de manera que cada vez más investigadores sostienen que los círculos místicos preservaron la herencia apocalíptica dentro del judaísmo, rechazada por el discurso rabínico. En opinión de Scholem, por ejemplo, puede verse una continuidad entre la apocalíptica, las especulaciones sobre la *Merkabah* de los maestros misnaicos y el misticismo de *Merkabah* propio de finales de la época postalmúdica y posterior (Scholem, 1941: 43; cf. Reed, 2005a: 233-272; Santos Carretero, 2014-2015: 335-342).

<sup>270</sup> La etimología del nombre Metatrón (מיטטרון) no es clara, aunque podría provenir del griego μετὰ θρόνον (*meta thronon*, “junto al trono”). Por otra parte, la construcción del personaje parece derivar de la unión de tres figuras independientes: Enoc, tal y como aparece en la tradición apocalíptica; Yaho'el, ángel que acompaña a Abraham en el *Apocalipsis de Abraham* y denominado como Yahveh Menor (título, a su vez, frecuente en otros escritos de la tradición judía); y el propio Metatrón, posiblemente identificado con el arcángel Miguel en la obra mística de inicios del s. IV e.c. *Re'uyot Yehzkel* (Santos Carretero, 2014-2015: 368-379).

<sup>271</sup> Considerado generalmente como el núcleo más antiguo de la obra (Navarro, 1984: 207), incluye además una breve narración sobre la ascensión de Moisés en el capítulo 15B.

puede verse cierta falta de sistematización, mezclando los diferentes contenidos e incluyendo algunas contradicciones.<sup>272</sup> A lo largo de sus páginas se abordan temas tan variados como los ángeles y su liturgia, el juicio divino, el valor místico de las letras, los nombres de Dios o la *Merkabah*, así como revelaciones astrológicas, disertaciones sobre los espíritus o la transmisión de conocimientos a Moisés. De este modo, el foco de la obra ya no está en la revelación del futuro a la que frecuentemente recurren las aspiraciones escatológicas de la apocalíptica judía, sino que se centra en la contemplación del mundo divino a través de los ángeles o la *Merkabah*, enfatizando la trascendencia divina (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 295-296; Vegas Montaner, 2014: 216-217).

Así pues, el elevado estatus que recibe la figura de Enoc en el ciclo enóquico llega en esta obra hebrea a su punto más álgido. Identificado con el Hijo del hombre en el *Libro de las Parábolas* (1 En 71,14) y descrito con apariencia angélica en el apócrifo eslavo (2 En 9,21-23), es ahora presentado como el mismísimo príncipe de la presencia, Metatrón, el ángel más cercano a Dios. Su ascensión a los cielos – al igual que en la tradición apocalíptica anterior – aparece vinculada con el mal que precede al diluvio:

Respondió diciéndome: “Porque soy Henoc ben Yared. Cuando la generación del diluvio pecó – pues con sus obras se habían corrompido – diciendo a Dios: ‘Apártate de nosotros, que no queremos saber de tus caminos’ (Jb 21,14), entonces el Santo, bendito sea, me sacó de entre ellos para que sirviera de testigo contra ellos ante todos los habitantes del mundo a fin de que no digan: ‘El misericordioso es cruel, pues qué pecado cometieron todas aquellas multitudes, sus mujeres, sus hijos y sus hijas, sus caballos y sus mulos, sus ganados y haciendas, y todas las aves que en el cielo había; todo lo cual hizo desaparecer del mundo el Santo, bendito sea, por medio de las aguas del diluvio juntamente con ellos’; y para que tampoco digan: ‘Aunque pecaron los de la generación del diluvio, ¿qué pecado cometieron las bestias y las aves para perecer junto con ellos?’ Por esta razón el Santo, bendito sea, me hizo ascender a los altos cielos mientras ellos aún vivían, y ante sus propios ojos, para que sirviera de testigo contra ellos en el mundo futuro, y me nombró príncipe y soberano entre los ángeles servidores...”<sup>273</sup>

La descripción de 3 En 4,2-3 es similar a la ya presentada en otro apócrifo judío, *Jubileos*, donde el patriarca también es elevado a los cielos para dar testimonio de la maldad de los hombres y justificar el envío divino del diluvio (*Jub* 4,24). Sin embargo,

---

<sup>272</sup> Para una clasificación de la obra según la temática, véase la introducción de Ángeles Navarro en la edición española del *Ciclo de Enoc* (Navarro, 1984: 207-208).

<sup>273</sup> 3 En 4,2-5.



llama la atención que el mal imperante en la tierra durante la generación del diluvio no sea explicado a través de la caída de los ángeles, sino que, más bien, parece derivar de la lectura de Gén 6,5, donde la causa del diluvio reside en la actuación humana: “Viendo Yahveh que era mucha la malicia del hombre en la tierra y que toda la traza de los pensamientos de su corazón no era de continuo sino el mal”. Además, el pasaje de *3 Enoc* continúa con la introducción de tres seres angélicos que cuestionan la presencia de R. Yišmael en los cielos: Uzzah, Azzah y Azzael, siendo probablemente este último el mismo líder angélico de *1 Enoc*:

Entonces se presentaron tres de los ángeles servidores, Uzzah, Azzah y Azzael, y expusieron cargos contra mí en los cielos. Dijeron ante el Santo, bendito sea: “¿Acaso los más antiguos no manifestaron convenientemente ante ti: ‘no crees al hombre aún’?” Contestó el Santo, bendito sea, diciéndoles: “‘Yo lo he hecho y lo seguiré llevando, lo sostendré y libraré’ (Is 46,4)”. Tan pronto como me vieron, dijeron ante él: “¿Señor del universo!, ¿cuál es la condición de este que ha subido hasta lo más alto? ¿No es acaso uno de los descendientes de aquellos que perecieron en los días del diluvio? ¿En calidad de qué está en el firmamento (raqia‘)?” De nuevo, el Santo, bendito sea, replicó diciéndoles: Y ¿cuál es vuestra condición para que entréis a hablar conmigo? Yo me complazco en este más que en todos vosotros, de modo que será príncipe y jefe sobre vosotros en los altos cielos”. Al punto se enderezaron y salieron a mi encuentro; se prosternaron ante mí y dijeron: “Dichoso tú y dichosos los que te engendraron, pues tu creador ha puesto en ti su complacencia”.<sup>274</sup>

En opinión de Reed, este pasaje está en consonancia con la tradición rabínica sobre la rivalidad entre ángeles y seres humanos, en la que los primeros cuestionan a los segundos debido a su naturaleza malvada (cf. *bSanh* 38b; Reed, 2005a: 250-251). En los midrashim post-talmúdicos, Azzael y su séquito – Uzzah y/o Azza en un primero momento y Shemḥazai en tradiciones posteriores – toman frecuentemente este rol de ángeles acusadores que traen ante Dios la maldad de la generación del diluvio o la generación de Enós como prueba de que la creación de los hombres no fue sino un error. En esta ocasión, sin embargo, la crítica de los seres celestiales en *3 Enoc* no viene motivada por la pecaminosidad humana, sino que responde a su misión de guardianes del cielo, impidiendo el acceso a aquellos que no sean dignos.<sup>275</sup> El hecho de que los

---

<sup>274</sup> *3 En* 4,6-9.

<sup>275</sup> Motivo conocido por otras obras del mismo género, como *Heḳalot Rabbati* o *Heḳalot Zutreti*, donde el místico debe valerse de oraciones y nombres teóforos, así como de sellos mágicos y talismanes variados para asegurar su ascenso (Reed, 2001: 115; Santos Carretero, 2014-2015: 510).

ángeles intenten negar la entrada justamente al patriarca Enoc<sup>276</sup> puede resultar llamativo, pero nada se dice en este capítulo sobre la posible vinculación de estos seres celestiales con los ángeles caídos, sino que se presentan claramente con una valoración positiva, como ángeles servidores de la divinidad.

Sin embargo, el siguiente capítulo de *3 Enoc* muestra una consideración distinta acerca de estos tres ángeles en consonancia con la tradición enóquica anteriormente expuesta. El relato comienza por la descripción de la época dorada en la que, a pesar de haber tenido lugar el pecado de Adán, los hombres gozan de un estado de bienestar donde ni enfermedades ni espíritus malignos pueden dañarlos, pues están protegidos por la *Šekinah* (שכינה) o presencia divina:

Dijo R. Yišmael: Metatrón, el príncipe de la presencia, me dijo: Desde el día en que el Santo, bendito sea, expulsó al primer hombre del jardín del Edén, la *Šekinah* moraba sobre un querubín bajo el árbol de la vida, y los ángeles servidores se agrupaban e iban bajando desde el cielo en destacamentos, desde el firmamento en compañías, desde el cielo en batallones para cumplir su voluntad en el mundo entero. El primer hombre y su generación se asentaron junto a la puerta del jardín del Edén para contemplar la imagen radiante del resplandor de la *Šekinah*. Pues tal resplandor recorría el mundo de uno a otro confín, siendo 365.000 veces mayor que el del globo del sol; y en quien se beneficiaba de ese resplandor de la *Šekinah* no quedaba mosca ni mosquito, ni enfermaba ni padecía, ningún espíritu maligno tenía poder sobre él ni podía causarle daño, y no sólo eso, sino que tampoco los ángeles podían dominarlo.<sup>277</sup>

Esta situación cambia al llegar la época de Enós, retomando a la caracterización negativa que pudiera esperarse de las figuras de Uzzah, Azzah y Azrael a la luz de las anteriores obras enóquicas:

Hasta que aparecieron los pertenecientes a la generación de Enós, que fue el cabecilla de todos los idólatras que en el mundo han sido. Y ¿qué hicieron los de la generación de Enós? Recorrer el mundo de extremo a extremo, transportando cada uno plata, oro, piedras preciosas y perlas en montones como montañas y colinas para convertirlos en ídolos en los cuatro puntos cardinales. Erigieron ídolos en cada rincón del mundo con una medida de mil parasangas. E hicieron descender al sol y a la luna, a planetas y estrellas y los colocaron ante (los ídolos) – a su derecha y a su izquierda – para que los sirvieran del mismo modo que habían atendido al Santo, bendito sea, pues se ha dicho: “Todo el ejército

---

<sup>276</sup> Una segunda versión de este episodio puede verse en *3 En* 6,2-3.

<sup>277</sup> *3 En* 5,1-4.

celeste estaba en pie junto a él, a derecha e izquierda” (1 Re 22,19). Y ¿qué poder tenían para hacerlos descender? Ellos no habrían podido hacerlo si Uzzah, Azzah y Azrael no les hubieran enseñado sortilegios capaces de hacerlos bajar y los hubieran utilizado. De no haber sido así, no habrían podido hacerlos descender.<sup>278</sup>

Lo primero que llama la atención en este relato sobre la caída angélica es su ubicación temporal. El texto bíblico apenas ofrece información sobre Enós, el primero de los hijos de Set y, por lo tanto, nieto de Adán y Eva (Gén 5,6-11), ni tampoco el resto de las obras vinculadas con la apocalíptica ofrece una especial vinculación entre el personaje y el mal. No obstante, queda atestiguada junto a los sucesivos pecados de los hombres en la historia primigenia en *Génesis Rabbah*, midrás palestinese de principios del s. V e.c. (Vegas Montaner, 1994: 31-34):

La morada principal de la *Sekinah* estaba aquí abajo; cuando pecó el primer hombre, se marchó al primer firmamento; al pecar Caín, subió al segundo firmamento; al pecar la generación de Enós, subió al tercero; al pecar la generación del diluvio, al cuarto; con la generación de la división [de lenguas], al quinto; con los sodomitas, al sexto; con los egipcios en tiempos de Abraham, al séptimo.<sup>279</sup>

El hecho de que en *Génesis Rabbah* se incluyan referencias tanto al pecado de la generación de Enós como al pecado de la generación del diluvio podría explicar por qué en 3 *En* 48C,1 la retirada de la *Šekinah* se relaciona, contrariamente, con la maldad imperante en la generación del diluvio, sin ahondar en la causa de la corrupción de los hombres. Pudiera ser que el redactor de 3 *Enoc* conociera la tradición de *Génesis Rabbah* sobre la degeneración progresiva de la historia y la hubiera utilizado como fuente, reflejándola de forma más confusa, sin tener en cuenta la coherencia interna del relato (Santos Carretero, 2014-2015: 508, n. 1399).

El pecado de la generación de Enós queda identificado en 3 *Enoc* con la idolatría, uno de los temas subrayados en diferentes partes de 1 *Enoc*. La oposición al hombre que podría intuirse en 3 *En* 4,6-9 al negarle el ascenso a los cielos es ahora completada por la búsqueda activa de su perdición, al instruir Uzzah, Azzah y Azrael a los mortales en prácticas mágicas que, unidas a los conocimientos sobre metalurgia, los llevan a la idolatría de manera similar a 1 *En* 19,1 (*Libro de los Vigilantes*) y 65,6-7 (*Libro de las*

---

<sup>278</sup> 3 *En* 5,6-9.

<sup>279</sup> *GnRab* 19,7. Las citas a esta obra responden a la traducción española de Vegas Montaner (1994). Cabe destacar que el texto incluye, además, la bajada de la *Šekinah* de vuelta a la tierra gracias a la acción de los justos Abraham, Isaac, Jacob, Leví, Qáhat, ‘Amram y Moisés.

*Parábolas*).<sup>280</sup> Ante la intervención de los ángeles servidores, la respuesta divina a la idolatría imperante es clara: en lugar de defender nuevamente a la humanidad, como en otras diatribas con los ángeles sobre la naturaleza humana, esta vez su transgresión ha ido demasiado lejos, de modo que decide retirar la *Šekinah* del mundo terrestre para evitar una equiparación de su majestad con uno más de los falsos ídolos a los que ahora adoran (3 *En* 5,10-13).<sup>281</sup>

También en 3 *En* 6,3 se identificará la idolatría con la causa de la retirada de la *Šekinah*, en este caso sin mención explícita de la intervención de los ángeles. En efecto, 3 *Enoc* no menciona ni la unión sexual entre los seres angélicos y las mujeres ni el nacimiento de los gigantes: el centro del relato no parece estar tanto en el origen celeste del mal sino en la denuncia a las prácticas idolátricas de los hombres, de modo que la responsabilidad o bien es compartida (como en el pasaje que nos ocupa) o bien recae exclusivamente en los actos de los hombres (como parece derivarse del capítulo 6). La tradición de los Vigilantes queda, por lo tanto, desdibujada en esta obra, de modo que el relato no incluye tampoco la descripción del castigo de los ángeles transgresores: el único castigo a los ángeles que recoge el texto de 3 *Enoc* no hace referencia a estos tres individuos, sino a aquellos que “entonan un cántico a deshora o que no es digno de ser cantado” (3 *En* 47,2), quienes serán consumidos por el fuego.

La versión del descenso de los ángeles mostrada en el capítulo 5 podría considerarse como una adición posterior al material sobre Enoc-Metatrón en 3 *Enoc*, reflejando una dependencia literaria directa de los extractos del *Libro de los Vigilantes* preservados por la actividad antológica de los cronógrafos cristianos como Syncellus. Se trata del único pasaje en el que, efectivamente, Uzzah, Azzah y Azrael son presentados como ángeles caídos, revelando la magia a los hombres y trayendo el mal a la tierra. Además, no incluye referencia alguna a Enoc-Metatrón y su narración en tercera persona le hace distinguirse del resto del relato (Reed, 2001: esp. 112-116, 119-125, 128-129, 134-136).

---

<sup>280</sup> Diferentes obras de *Heḳalot* incluyen la obediencia a un ángel o grupo angélico como forma en que los místicos consiguen adquirir revelaciones celestiales de diversa índole. Es por ello que, en opinión de Carlos Santos Carretero, “cabe la posibilidad de que el autor de 3Henoc aprovechara a estos ángeles para realizar una velada crítica a la profusión de obras de Merkabah y Heḳalot en las que se dedican oraciones y veneraciones a los ángeles [...] llegando incluso a considerar este tipo de actividades como poseedoras de cierto carácter idolátrico” (Santos Carretero, 2014-2015: 512).

<sup>281</sup> Motivo vinculado más comúnmente en la literatura haggádica con el castigo al pecado de Adán y Eva (vid. Navarro, 1984: 225-226, n. 5, 1).

Por otra parte, Uzzah, Azzah y Azzael no son los únicos ángeles cuya acción se ve criticada en el texto, sino que en el capítulo 26 se incluye una referencia a otra de las figuras bien conocidas por la tradición apocalíptica, Satán:

¿Por qué se les llama serafines? Porque queman (*sorefim*) los libros de Satán. Cada día se sienta Satán junto a Sammael, el príncipe de Roma, y Dubbiel, el príncipe de Persia, y escriben los pecados de Israel en libros que entregan a los serafines para que los presenten ante el Santo, bendito sea, con el fin de que haga desaparecer a Israel del mundo. Pero los serafines saben por los secretos del Santo, bendito sea, que no desea que perezca este pueblo de Israel. ¿Qué hacen los serafines? Toman cada día los libros de manos de Satán y los queman en el fuego encendido que se alza y eleva frente al trono de la gloria para no presentarlos ante el Santo, bendito sea, cuando, sentado sobre el trono del juicio, juzga a todo el mundo en verdad.<sup>282</sup>

La figura de Satán no es usual en los textos de *Hekalot* (Gruenwald, 1980: 207). Su caracterización responde aquí a su función de acusador o adversario típica del texto bíblico, si bien va algo más allá al mostrar una oscura motivación: acabar con el pueblo de Israel. Le acompañan en su misión dos seres angélicos más. El primero, Sammael,<sup>283</sup> es identificado como “príncipe de los acusadores” en *3 En* 14,2, equiparándolo a la figura de Satán, y es presentado en este pasaje como “príncipe de Roma”, es decir, como ángel tutelar de uno de los principales enemigos de Israel. De manera similar, Dubbiel es identificado como “príncipe de Persia”, otra de las grandes potencias que han dominado al pueblo judío, de modo que ambos acompañantes vienen a representar una marcada división entre el pueblo elegido y el resto de las naciones gentiles, quienes no buscan sino su ruina.

La angelología presentada por *3 Enoc* es rica, procedente de la influencia de diversas fuentes y, en ocasiones, no completamente sistematizada. Por ello, no es de extrañar que en la misma obra se recoja, por un lado, el descenso de un grupo de seres angélicos y su revelación de secretos ocultos a la humanidad en el capítulo 5, clara recepción del motivo de la caída de los Vigilantes de *1 Enoc*, y por otro, el capítulo 28 recoja una caracterización positiva de los Vigilantes (*irin*) junto con los ángeles santos (*qaddišin*) al hilo del texto canónico de Daniel:

---

<sup>282</sup> *3 En* 26,12.

<sup>283</sup> Se trata de una figura conocida también por el “Apocalipsis de los mártires” de *Hek. Rab.* 4,3-6,4. En los textos más antiguos, Sammael es también identificado como el ángel de la muerte, así como el responsable de la caída de Adán bajo la forma de serpiente (cf. *3 Bar* 4,8; 9,7; *Ps. Jon.* Gén 3,6) o, incluso, como el padre de Caín (*Ps. Jon.* Gén 4,1; 5,3), tradiciones recogidas por Pirké de Rabbí Eliezer en sus capítulos 13 y 21 (Pérez Fernández, 1981: 47-52; Navarro, 1984: 260-261, n. 12).

Dijo R. Yišmael: Me dijo Metatrón, el ángel, el príncipe de la presencia: Superiores a todos éstos hay cuatro grandes príncipes llamados *'irin* y *qaddišin*, elevados, honorables, temibles, amados, prodigiosos y gloriosos. Son superiores a todos los seres celestiales: como ellos no hay entre todos los príncipes celestiales, no tienen par entre todos los sirvientes, ya que cada uno de ellos equivale a todo el resto junto. Su morada está frente al trono de la gloria, y el esplendor de su apariencia es reflejo del esplendor de la *Šekinah*. Ellos son glorificados por la gloria del Poderoso y alabados por la alabanza de la *Šekinah*. Y no sólo eso, sino que el Santo, bendito sea, no hace nada en su mundo hasta que consulta con ellos primero, y después de eso lo hace, pues está dicho: “Por decisión de los *'irin* se dicta este fallo, y por orden de los *qaddišin* es la resolución” (Dn 4,14).<sup>284</sup>

¿Podiera ser que Uzzah, Azzah y Azrael fueran parte de estos gloriosos Vigilantes en un primer momento? El texto de *3 Enoc* no da evidencias de ello, si bien ha de tenerse en cuenta que su inclusión del relato etiológico del mito de los Vigilantes responde no sólo a su utilización del *Libro de los Vigilantes* como fuente directa, sino también al recurso de las versiones sucesivas que el relato presenta a lo largo de los siglos, ampliado además por otras tradiciones paralelas. Aún así, se trata de menciones puntuales que poco aportan al conjunto de la obra, más centrada en la transformación de Enoc en Metatrón y sus revelaciones. Así pues, *3 Enoc* no otorga un lugar destacado a la problemática del origen del mal entre sus páginas, condensando mayormente sus referencias en sus capítulos cuarto y quinto, si bien a lo largo de la obra puede verse el impacto de tradiciones paralelas en las que la figura de Satán adquiere una mayor relevancia como enemigo del pueblo judío y los Vigilantes mantienen, al igual que en el libro de Daniel, una caracterización positiva.

### 1.5.3. MÁS ALLÁ DEL CICLO ENÓQUICO

Para finalizar, es importante destacar que el mito de los Vigilantes no sólo ha sido difundido a partir de estas obras dedicadas a la figura de Enoc, sino que su impronta puede verse en otras de obras ligadas a la corriente apocalíptica, además de algunas referencias en el ámbito sapiencial (como Sir 16,7) o la literatura midrásica (destacando el midrás “Shemḥazai y Azrael”). En el género de los testamentos o discursos de adiós, un magnífico ejemplo se encuentra en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*: un conjunto de doce testamentos pseudoepigráficos atribuidos a cada uno de los doce hijos de Jaboc, cuya redacción final se data entre los ss. II-III e.c. de la mano de redactores

---

<sup>284</sup> *3 En* 28,1-4.

cristianos, si bien se parte de un original judío de contexto palestinese fechado en torno al s. II a.e.c. (Kee, 1983: 777-778; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 356; Vegas Montaner, 2014: 227).<sup>285</sup> Entre sus páginas, las referencias explícitas a los libros de Enoc son múltiples<sup>286</sup> y contienen nuevas e interesantes variantes. Por ejemplo, *TestDan* 5,6 alude a Satán como el príncipe/ángel de la tribu de Dan, un personaje ausente en el *Libro de los Vigilantes*, pero cuya acción como líder angélico de negativa caracterización puede verse en el s. I e.c. en el *Libro de las Parábolas* (1 En 54,5-6) entre otros escritos apocalípticos (vid. 2.6).<sup>287</sup>

El tema de la promiscuidad y la fornicación impura – una de las principales faltas achacadas a los Vigilantes – va a ser el hilo conductor de uno de los más célebres pasajes ligados al mito de los Vigilantes en *TestRub* 5. De redacción notablemente misógina, el texto presenta a las mujeres como las causantes de la caída de los vigilantes y el origen de los gigantes, puesto que a causa de su belleza sedujeron a los ángeles como en *1 En* 19,2. Más aún, no sólo las mujeres de época antediluviana, sino aún en la actualidad, todo el género femenino es descrito como perverso, lujurioso y maquinador, haciendo que el hombre se extravíe y caiga en el pecado. El hecho de que los Vigilantes se metamorfoseen en hombres para unirse a las mujeres podría recordar en cierto modo a los mitos de la literatura greco-latina (vid. Delcor, 1976: 44-45).<sup>288</sup>

Perversas son las mujeres, hijos míos: como no tienen poder o fuerza sobre el hombre, lo engañan con el artificio de su belleza para arrastrarlo hacia ellos. Al que no pueden seducir con su apariencia lo subyugan por el engaño. Sobre ellas me habló también el ángel del Señor y me enseñó que las mujeres son vencidas por el espíritu de la lujuria más que el hombre. Contra él urden maquinaciones en su corazón, y con sus adornos lo extravían comenzando por sus mentes. Con la mirada siembran el veneno y luego lo esclavizan con la acción. Una mujer no puede vencer por la fuerza a un hombre, sino que lo engaña con

<sup>285</sup> La datación y lugar de composición de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* han suscitado un amplio debate en el seno académico, de modo que los diversos investigadores se debaten entre un origen cristiano, qumránico o judío helenístico con interpolaciones posteriores (vid. Piñero, 1987: 18-20). Ya entre los manuscritos del mar Muerto se encuentran un *Leví Arameo* y un *Testamento Hebreo de Neftalí* que bien pudieran haber sido las fuentes de los testamentos conservados por la tradición cristiana y prueban que este tipo de composiciones existían ya en los últimos siglos anteriores al cambio de era (VanderKam, 1995: 144).

<sup>286</sup> VanderKam alude a los pasajes de *TestSim* 5,4; *TestLev* 10,5; 14,1; *TestDan* 5,6; *TestNef* 3; 4,1; *TestBen* 9,1; 10,6; y *TestRub* 5 como principales lugares en que se citan explícitamente los libros escritos por Enoc o se hace referencia a algún detalle característico de la tradición enóquica (VanderKam, 1995: 144-147).

<sup>287</sup> No obstante, la figura satánica más citada en el conjunto de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* es Beliar (vid. 2.6 y 3.3.2).

<sup>288</sup> Sobre el aumento de responsabilidad de los elementos femeninos en los relatos sobre el origen del mal, vid. 2.5.

artes de meretriz. Huid, pues, de la fornicación, hijos míos, y ordenad a vuestras mujeres e hijas que no adornen sus cabezas y rostros, porque a toda mujer que usa de engaños de esta índole le está reservado un castigo eterno. De este modo sedujeron a los Vigilantes antes del diluvio. Como las estaban viendo tan continuamente, se encendieron en deseos por ellas y concibieron el acto ya en sus mentes. Se metamorfosearon en hombres y se aparecieron a ellas cuando estaban con sus maridos. Las mujeres sintieron interiormente atracción hacia tales imágenes y engendraron gigantes. Los Vigilantes, en efecto, se les aparecieron con un tamaño que llegaba hasta el cielo.<sup>289</sup>

Por otra parte, algunos pasajes de *Testamento de Nefatli* y de *Jubileos*<sup>290</sup> también se harán eco de la tradición de los Vigilantes, vinculando su transgresión con el pecado cometido por Sodoma:

No os apresuréis a desvirtuar vuestras acciones por la avaricia ni a engañar vuestras almas con vanas palabras, porque guardando silencio con pureza de corazón aprenderéis a manteneros firmes en la voluntad de Dios y arrojar fuera la del diablo. El sol, la luna y las estrellas no cambian su orden: no trastoquéis tampoco vosotros la ley de Dios por el desorden de vuestras acciones. Los gentiles, equivocados y apartados del Señor, cambiaron su orden: fueron tras piedras y leños siguiendo a los espíritus del error. No seáis así vosotros, hijos míos, sino reconoced en el firmamento, en la tierra y en el mar y en todas sus obras al Señor que todo lo creó, para que no seáis como Sodoma, que trastocó el orden de su naturaleza. Igualmente cambiaron el orden de su naturaleza los Vigilantes, a quienes condenó el Señor a la maldición del diluvio, por cuya culpa dejó la tierra desierta, sin frutos ni asentamientos humanos.<sup>291</sup>

Os digo esto, hijos míos, porque he leído en el sagrado libro de Henoc que también vosotros os apartaréis del Señor, caminando por las maldades de los gentiles y cometiendo todas las impiedades de Sodoma.<sup>292</sup>

Les contó el castigo de los gigantes y el de Sodoma, el que sufrieron por su maldad, fornicación, impureza y corrupción mutua. Guardaos también vosotros de toda fornicación e impureza y de toda contaminación de pecado, para que no deis vuestro nombre a maldición, vuestras vidas a escarnio, ni vuestros hijos a destrucción por la espada; para que no seáis malditos como Sodoma ni sea vuestro resto como el de los hijos de Gomorra.<sup>293</sup>

---

<sup>289</sup> *TestRub* 5,1-7.

<sup>290</sup> Esta última obra, datada generalmente en el s. II a.e.c. (vid. 2.2.2).

<sup>291</sup> *TestNef* 3,1-5.

<sup>292</sup> *TestNef* 4,1 (cf. *TestLev* 10,5; *TestSim* 5,4; *TestJud* 18,1; *TestDan* 5,6; y *TestBen* 9,1).

<sup>293</sup> *Jub* 20,5-6.



Dado que la conservación de los apócrifos judíos ha tenido lugar mayoritariamente gracias a su difusión en contextos cristianos, no es de extrañar que el cristianismo primitivo – que no es en origen sino uno de los grupos de ideología apocalíptica del judaísmo – vaya también a hacerse eco de la tradición enóquica. De hecho, en el Nuevo Testamento, la Epístola de Judas (datada poco después del año 70 e.c. según Rodríguez Molero: vid. Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 1421) incluye claramente una referencia a *1 En* 1,2-9:<sup>294</sup>

También de éstos profetizó Enok, [el] séptimo a partir de Adán, diciendo: “Mira, ha venido [el] Señor con sus santas legiones, para entablar juicio contra todos y dejar a los impíos convictos de todas las impiedades que cometieron, y de todas las insolencias que, como pecadores impíos, profirieron contra él”.<sup>295</sup>

A pesar de que el cristianismo suele recurrir más a la figura de Satán, vinculada mayoritariamente con la tradición de Adán y Eva, el mismo libro incluye una alusión a la prisión angélica de aquellos que descendieron a la tierra. Al igual que en *Testamento de Neftalí* y *Jubileos*, la acción de los Vigilantes se presenta de modo paralelo a la impureza sexual cometida en Sodoma y Gomorra (Newman, 1984: 18), cuyo destino tras el juicio final es el castigo en el fuego eterno (cf. *1 En* 10):

Pero quiero recordaros, aunque lo hayáis aprendido todo de una vez para siempre, que Jesús, después de salvar a[l] pueblo [sacándolo] de la tierra de Egipto, en una segunda intervención exterminó a los que no habían creído; y a los ángeles que no mantuvieron su primacía, sino que abandonaron su propia morada, los tiene reservados en lóbregas tinieblas, eternamente encadenados, para [el] juicio de[l] gran día; como Sodoma y Gomorra, y las ciudades de alrededor, que de manera parecida a éstos se entregaron a la inmoralidad y fueron tras [la] carne de seres de otra naturaleza: quedan puestas como ejemplo, sometidas a un castigo eterno.<sup>296</sup>

Apenas unos años después, alrededor de la década de los 80 (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 1408) puede verse una segunda alusión al castigo de los Vigilantes en términos similares en la Segunda Epístola de Pedro, donde su acción no

---

<sup>294</sup> El hecho de que Judas cite aquí la tradición enóquica de la misma manera que trata a otros libros canónicos del Antiguo Testamento es prueba de que *1 Enoc* es tratado por esta obra como si, efectivamente, fuera parte de la Escritura (Gooder, 2013: xii). También recibe el mismo tratamiento en la *Epístola de Bernabé* 16,4 y en la obra de Tertuliano *El adorno de las mujeres* 1,2,1; 2,10 (Corriente y Piñero, 1984: 33).

<sup>295</sup> Jud 14-15.

<sup>296</sup> Jud 5-7.

aparece tanto como etiología del mal sino como una de las múltiples transgresiones contra las que Dios ha actuado (y actúa) para asegurar la justicia:

En efecto, si Dios no perdonó a [los] ángeles cuando pecaron, sino que al precipitarlos en el tártaro los recluyó en lóbregas cavernas, reservadas para el Juicio; y [si] no perdonó a[l] mundo antiguo, sino que [sólo] guardó a ocho (contando a Noé, pregonero de [la] justicia) cuando hizo caer el diluvio sobre el mundo de los impíos; y si condenó a las ciudades de Sodoma y Gomorra reduciéndolas a cenizas, dejando a los impíos un ejemplo de lo que iba a pasar; y [si] libró al justo Lot, oprimido por la conducta libertina de aquellos desmandados (pues como aquel justo habitaba entre ellos, día tras día atormentaba [su] alma justa por las acciones impías que tenía que ver y oír), [es que el] Señor sabe librar de [la] prueba a [los piadosos, y reservar a [los] injustos para castigarlos en [el] día de[l] Juicio.<sup>297</sup>

Al igual que otras fuentes anteriores, el cristianismo adaptará el relato de los Vigilantes a sus propios esquemas, de modo que en la Primera Epístola de Pedro (de datación algo anterior, en el año 64 e.c.: Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 1401) las referencias al castigo de los Vigilantes y la llegada del diluvio quedan supeditadas a la acción salvífica de Cristo:

Porque también Cristo murió una vez por [los] pecados – [el] justo por [los] injustos – para llevaros a Dios, entregado a la muerte en [la] carne, pero llevado a [la] vida en [el] espíritu; situación en la que, después de irse, predicó a los espíritus encarcelados, desobedientes en otro tiempo, cuando en tiempo de Noé la paciencia de Dios aguardaba mientras se preparaba el arca, en la que pocos, exactamente ocho personas, se salvaron por el agua, que también os salva a vosotros [en su] realidad correspondiente actual: [el] bautismo, que no [es] eliminación de suciedad corporal, sino un ruego, hecho a Dios, de una buena conciencia, por [la] resurrección de Jesucristo, quien, después de irse al cielo y de sometérsele [los] ángeles, potestades y potencias, está a la derecha de Dios.<sup>298</sup>

La influencia de *1 Enoc* puede extenderse a otros escritos del Nuevo Testamento como Mateo, Lucas, Juan, Hechos de los Apóstoles, Epístola a los Romanos, 1 y 2 a los Corintios, a los Efesios, a los Colosenses, 1 y 2 a los Tesalonicenses, 1 a Timoteo, a los Hebreos, 1 de San Juan o el Apocalipsis de San Juan; si bien es difícil establecer si se trata de influencias directas o indirectas (Gooder, 2013: xii-xiii).<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> 2 Ped 2,4-9.

<sup>298</sup> 1 Ped 3,18-22.

<sup>299</sup> Autores posteriores tales como Justino, Taciano, Atenágoras, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Comodiano o Cipriano de Cartago también incluyen en sus obras algunas referencias a la

Sin embargo, quizá su impronta más llamativa tiene lugar dentro de la apocalíptica judía en aquellas obras que reflejan la inclusión de la tradición de los Vigilantes entre sus páginas al mismo tiempo que mencionan (más o menos extensamente) su principal alternativa explicativa del origen del mal (e.d., el relato de Adán y Eva), como pueden ser los apócrifos de *Jubileos* o *2 Baruc*. El carácter etiológico de uno u otro relato en cada obra será objeto de estudio en el siguiente capítulo de esta investigación, a los que se sumarán aquellas obras como *Vida de Adán y Eva*, *3 Baruc* o el *Apocalipsis de Abraham* donde la caída angélica y el episodio del jardín del Edén tienden a entremezclarse, ahondando en la caracterización de la figura satánica.

En conclusión, los diferentes ejemplos propuestos dejan patente cómo la difusión del mito de los Vigilantes – ya desde su primera puesta por escrito en el *Libro de los Vigilantes* y, sobre todo, a través de su referencia en obras posteriores tanto pertenecientes al ámbito apocalíptico como ligadas a la figura de Enoc – no sigue una única línea de desarrollo, sino que muestra varias divergencias a la hora de adaptar el relato a las exigencias de los nuevos contextos en que se introduce. De este modo, el mito puede perder el carácter etiológico que muestra en el *Libro de los Vigilantes* para aparecer como una de tantas transgresiones producidas en una visión degenerativa de la historia o como reflejo de la actuación divina en aras de la justicia, subrayando el castigo de los caídos. La identificación de sus líderes va de los ya conocidos Semyaza y Azazel a otras figuras más o menos conocidas en la tradición judía como Yeqún, Satán-Satanael (en solitario o asistido por otras potencias como Sammael y Dubiel), o la tríada Uzzah, Azzah y Azrael. Su unión sexual con las mujeres parece uno de los motivos más estables, si bien se ve cierta tendencia que minimiza su responsabilidad en esta impurificación en favor de una crítica a las féminas. Por último, el motivo de la revelación de secretos celestiales es uno de los rasgos más intermitentes en el desarrollo de este mito a lo largo de los siglos, siendo en ocasiones elidido para enfatizar el carácter sexual de la transgresión, e incluido en otros casos como medio para explicar uno de los peores males de este mundo: la idolatría.

---

historia de los ángeles caídos y el origen de los demonios, decayendo la influencia de este mito en el pensamiento cristiano a partir del s. IV e.c. (vid. Corriente y Piñero, 1984: 33). Sobre la recepción cristiana de *1 Enoc*, tómese como referencia los apuntes de Barker (2005: 33-48).

## **2. DEL CIELO A LA TIERRA:**

### **EL RELATO ADÁNICO Y LA RESPONSABILIDAD HUMANA**

El mito de los Vigilantes se alza como la primera gran interpretación del origen del mal proporcionada por una obra apocalíptica: la transgresión de un grupo de ángeles en su descenso a la tierra en pos de las hermosas mujeres. Su inclusión en el *Libro de los Vigilantes* en el s. III a.e.c. marca un antes y un después en la historia del pensamiento judío al proponer una etiología del mal que desvincula a Dios de esta nefasta parte de la creación. El relato de los ángeles caídos no sólo será retomado en mayor o menor medida por las sucesivas obras del ciclo enóquico, sino que también ejercerá una enorme influencia en otras composiciones afines al movimiento apocalíptico como pueden ser, por ejemplo, los *Testamentos de los Doce Patriarcas* o los primeros escritos cristianos (vid. 1.5). Es más, su mención en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo tras el cambio de era en paralelo a la mitología griega podría llevar a pensar en un influjo incluso superior, siendo probablemente conocido – si bien no por ello necesariamente compartido – por otros grupos del judaísmo del Segundo Templo (*Antigüedades judías* I,72-74; vid. 1.4.2.). Sin embargo, sería simplista pensar que es el único recurso del que la apocalíptica judía dispone en esta época para explicar la presencia del mal en el mundo. Al igual que el mito de los Vigilantes aboga por un origen celeste del mal, una segunda vía de pensamiento va a desarrollar la idea opuesta: su origen terrestre. La responsabilidad ante la aparición del mal no recaerá de manera exclusiva, por lo tanto, en la acción de potencias sobrehumanas, sino que queda igualmente vinculada en otros escritos judíos a la acción cotidiana del hombre, ya sea mediante una reinterpretación del relato de Adán y Eva de Génesis 3 en clave etiológica o bien bajo la creencia de que el ser humano, ya desde su misma creación, posee una inclinación innata al mal. Se abre ante los autores de este período un abanico de posibilidades entre las que escoger, si bien por lo general no se trata de una distinción excluyente entre una u otra. Tanto el mito de la caída angélica anteriormente expuesto como las tradiciones sobre el origen terrestre a las que se dedicará el presente capítulo son frecuentemente mencionados en una misma obra a pesar de su posible contradicción, intercalando sus referencias e, incluso, uniéndolas gracias a la reelaboración de sus elementos. Como resultado, la apocalíptica judía ofrece más allá de

una oposición entre blanco o negro, una bella escala de grises donde se hace patente la gran riqueza ideológica del judaísmo.

## 2.1. GÉNESIS 3: ¿UNA ETIOLOGÍA DEL MAL?

El relato de Adán y Eva se encuadra como uno de los episodios principales en la narrativa bíblica acerca de los orígenes del mundo. Los once primeros capítulos de Génesis constituyen la historia primigenia de la humanidad, incluida en las Escrituras como prólogo a los patriarcas – es decir, a la sección “histórica”, los antepasados de Israel – comenzando por el ciclo de Abraham. El hecho de retrotraer los inicios del colectivo a tiempos antediluvianos probablemente esté influenciado por la *Lista Real Sumeria*, donde el esquema es similar. Los contactos con la literatura del Próximo Oriente Antiguo son más que evidentes en esta sección: a lo largo de sus páginas, las diferentes fuentes que componen Gén 1-11, J y P, combinan diferentes listas genealógicas con narraciones de trasfondo mítico (relatos sobre el origen del mundo, del hombre, del mal, del diluvio...) que muestran claras influencias de las culturas de conocidos mitos del entorno: *Enuma Elish*, *Gilgamesh*, *Atrahasis*, el *Poema de Adapa*... (Speiser, 1964<sup>2</sup>: 9; Seijas, 2014: 49). De esta manera, al relato sacerdotal de la creación en Gén 1,1-2,4a – caracterizado por su sistematización y concisión<sup>300</sup> – le sigue un segundo relato antropocéntrico de la mano de un redactor yahvista,<sup>301</sup> cuyo foco de atención se centra específicamente en la creación del hombre (אדם o אָדָם)<sup>302</sup> a partir del polvo de la tierra (אֲדָמָה) y el aliento divino (רוּחַ):<sup>303</sup> el origen de Adán (Gén 2,4b-7).

---

<sup>300</sup> Se trata de un relato muy diferente al proporcionado por la fuente yahvista. Además de una marcada diferencia de estilo, se aprecia un énfasis especial en distintos detalles, de modo que la narrativa sacerdotal no se centra en la primera transgresión, sino que ofrece el origen del descanso en sábado (שַׁבָּת), una de las principales celebraciones judías. El concepto de “creación por la palabra” dominante en Gén 1 encuentra su paralelo en la *Teología de Memfis*, mientras que el orden de la creación presentado parece seguir el mismo esquema general que *Enuma Elish*, donde al caos primordial sigue la aparición de la luz, el firmamento, la tierra seca, las luminarias y el hombre consecutivamente (vid. Speiser, 1964<sup>2</sup>: 9-13).

<sup>301</sup> Tal y como se comentaba en 1.1.1, la teoría documentaria localiza esta fuente J en los comienzos de la monarquía, alrededor del s. X a.e.c., debido a su ensalzamiento de la vida agrícola, del poder político nacional y del culto de Jerusalén. Sin embargo, Gén 2,4b-3,24 – al igual que el pasaje de Gén 6,1-4 anteriormente abordado – carece de estos rasgos. El vocabulario utilizado en el relato de Adán y Eva en el jardín del Edén parece bastante posterior al período de la monarquía unida y el episodio no aparece citado en otros libros de la Biblia sino a partir del Exilio de Babilonia (Ez 28, 13; 31,9.16.18; 36,35; Is 51,3; Joel 2,3). Los motivos incluidos (la imposición de los nombres por parte de Adán, el árbol de la vida, el uso del verbo “conocer” con matiz sexual...) parecen remitir más bien a la tradición sapiencial. Por lo tanto, la narrativa de Génesis que ocupará las siguientes páginas podría tener una datación bastante más tardía de lo tradicionalmente defendido, en época exílica o postexílica (Blenkinsopp, 1999: 90-91; Collins, 2014a: 71; cf. Dozeman y Schmid, 2006).

<sup>302</sup> La palabra hebrea אָדָם sirve tanto para designar el nombre propio Adam como para hacer referencia al nombre común “hombre”. Si bien la lógica llevaría a pensar que el uso o no del artículo prefijado al

Una vez creado, el hombre es trasladado al jardín del Edén, donde Dios hace brotar toda clase de árboles agradables de los que pueda alimentarse (Gén 2,8-9). En medio del jardín ubica los dos árboles anteriormente resaltados: el árbol de la vida (עץ החיים) y el árbol de la ciencia del bien y del mal (עץ הדעת טוב ורע), prohibiendo explícitamente al hombre tomar del fruto de este último bajo amenaza de muerte: “Luego dio Yahveh ’Ēlohim orden al hombre, diciendo: ‘De todo árbol del vergel podrás comer libremente, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que de él comas morirás sin remedio’” (Gén 2,16-17).<sup>304</sup> A diferencia del relato sacerdotal, donde hombre y mujer son los últimos seres creados (Gén 1,26-27), J antecede la creación del hombre a la de los animales, que se presentan como posible solución a la soledad a la que se enfrentaría Adán en el Edén. Al no ser compañeros idóneos, Dios duerme al

---

vocablo bastaría para determinar su uso específico, lo cierto es que la diferenciación entre los dos significados es, en ocasiones, más compleja, pues no parece haber una sistematización clara. Ejemplo de ello es la traducción al griego de los tres primeros capítulos de Génesis en la Septuaginta, donde el término sin artículo (אדם) se traduce por Ἀδάμ (lo cual entra dentro de la lógica, pues los nombres propios de persona – al igual que en español – no deben llevar artículo) pero con artículo (האדם) se traduce tanto por ὁ ἀνθρώπος como, igualmente, por Ἀδάμ (vid. Laato y Valve, 2016: 1-3).

<sup>303</sup> Recuérdese que en hebreo el término רוח puede significar tanto “viento” (o en una visión antropomórfica de Dios, “aliento”) como “espíritu”, de modo que el texto original muestra una gran riqueza a veces perdida en las traducciones en la que el aliento divino no es sólo un soplo de aire mecánico, sino que implica que cada ser humano posee cierta esencia divina gracias al acto creador. El mito de creación de la fuente yahvista también encuentra su base en los relatos del Próximo Oriente Antiguo. Ya se ha comentado la posible vinculación entre la historia primigenia de Génesis y el mito de *Atrahasis*, donde los hombres son creados a partir de la arcilla y la sangre de un dios rebelde, Geshtu-E (vid. 3.4.1). También en el famoso *Enuma Elish* la creación humana toma como base la sangre de un dios rebelde, Kingu, amante de Tiamat (el mar tormentoso, representada como un dragón o ser similar a la serpiente, un doble punto de conexión con la narrativa de J). Así pues, las dos variantes acerca de la creación del hombre en la Biblia constituyen relatos originales de la tradición judía pero no pueden negar la herencia recibida por las mitologías de su entorno, retomando algunos de sus elementos principales. No obstante, en los relatos bíblicos la humanidad ya no es considerada como la mano de obra de los dioses, sino que se presenta como el núcleo más importante de la creación de Dios, quedando bajo su mano el gobierno de la naturaleza.

<sup>304</sup> El hecho de que la prohibición atañe al árbol del conocimiento del bien y del mal, pero no al árbol de la vida, implica que Dios es, en principio, favorable a conceder la inmortalidad al género humano y sólo cambia de opinión tras la transgresión de la primera pareja. Pudiera ser que la posible adquisición de sabiduría por parte de los hombres fuera considerada, en comparación con la adquisición de la inmortalidad, como un factor de mayor riesgo en un acercamiento o semejanza a la categoría de dioses (o seres celestiales), de ahí que Dios no tome precauciones respecto al árbol de la vida sino llegados a un punto crítico.

hombre y, a partir de él, forma a la mujer (Gén 2,21-22).<sup>305</sup> Se trata de la futura Eva (חוה), a quien Adán – al igual que hizo con los animales – dará nombre en Gén 3,20.<sup>306</sup>

La referencia a la prohibición divina de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, que pudiera parecer casi anecdótica dentro del capítulo 2, tiene su justificación en las acciones que Adán y Eva llevan a cabo a lo largo del capítulo siguiente, en origen una narrativa independiente (Westermann, 1987: 22). La serpiente (הנחש),<sup>307</sup> presentada como “el más astuto de los animales del campo”,<sup>308</sup> será la encargada de tentar a la mujer a tomar de su fruto al asegurarle que sobrevivirá a su ingesta:

La serpiente dijo a la mujer: “No moriréis por supuesto: es que ’Ēlohim sabe que el día en que comáis de aquel se abrirán vuestros ojos y os haréis como dioses, sabedores del bien y del mal”. Viendo, pues, la mujer que el árbol era bueno de comer, y un deleite a los ojos, y que era el árbol apetecible para lograr inteligencia, tomó de su fruto y comió, haciendo también copartípe a su marido, el cual comió.<sup>309</sup>

Como consecuencia de su acción, la primera pareja adquiere no sólo el discernimiento entre bien y mal que podría deducirse de la denominación del árbol,<sup>310</sup> sino sabiduría en general.<sup>311</sup> La adquisición de conocimientos ligada al motivo del mal es común a la tradición enóquica (vid. 1.4.3). En esta ocasión, los saberes o técnicas adquiridos no son enumerados, pero parecen ir más allá del simple discernimiento entre el bien y el mal, pues, de repente, la primera pareja es consciente de su desnudez (ya

---

<sup>305</sup> La creación de la mujer a partir de una costilla del hombre no debe ser entendida, en opinión de Claus Westermann, como una descripción factual, sino derivada de la intención del narrador de enfatizar esa íntima relación entre hombre y mujer ya desde el momento de su creación. Esta vinculación especial entre hombre y mujer queda también subrayada por la derivación del nombre común “mujer” (אשה) añadiendo el habitual sufijo para la formación del género femenino al vocablo usual para “hombre” (איש) en Gén 2,23, así como la afirmación en el versículo siguiente de que la unión de ambos sexos (en matrimonio, se entiende) forma una sola carne.

<sup>306</sup> Al igual que el nombre de Adán se relaciona etimológicamente con la tierra a partir de la cual es creado, el nombre de Eva en hebreo remite a la raíz חיה, “vivir”, de ahí que el texto bíblico explique su nombramiento en relación con su condición de madre, creadora de vida: “El hombre denominó a su mujer con el nombre de Eva (*Hawwah*), por haber sido ella madre de todo viviente (*hay*)” (Gén 3,20).

<sup>307</sup> Nótese que dicho animal en hebreo no tiene género gramatical femenino sino masculino: el motivo de la seducción en este relato no se limita a los personajes femeninos – cuya responsabilidad en el origen del mal será abordada en el epígrafe 2.5 – sino también a los masculinos. En el texto de Génesis, nada indica que este animal sea, en realidad, la forma tomada por una potencia sobrenatural: su vinculación con la figura de Satán es posterior, tal y como ejemplifica *Vida de Adán y Eva* (vid. 2.3 y 2.6).

<sup>308</sup> Según Blenkinsopp, existe cierto juego de palabras en hebreo entre los humanos desnudos (ערומים) pero ignorantes y la serpiente astuta (ערום) pero desnuda en comparación con otros animales en Gén 2,25-3,1 (1999: 91 n. 5).

<sup>309</sup> Gén 3,4-6.

<sup>310</sup> El hecho de que Adán y Eva hayan tomado del fruto del árbol del bien y del mal antes de tener este discernimiento entre bien y mal podría verse como un atenuante en la culpa que la primera pareja tiene respecto a la primera desobediencia a Dios: literalmente, no sabían lo que hacían.

<sup>311</sup> La oposición de dos términos contrarios con la idea de representar un todo es usual en el hebreo bíblico (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 9, n. 17).

apuntada en Gén 2,25) y capaz de fabricarse unos ceñidores con hojas de higuera para taparla (Gén 3,7). Sin embargo, existe cierta contradicción en el texto: según los versículos posteriores, la pareja se esconde al escuchar los pasos de Dios<sup>312</sup> precisamente porque están desnudos (cf. Gén 3,10). El tema de la desnudez en este pasaje no es baladí: frecuentemente el texto bíblico emplea la raíz *יָדַע* (“saber”, “conocer”) con un matiz sexual, de modo que cuando un hombre conoce a su mujer, esta concibe a sus hijos. Adán no conoce a Eva sino después de la expulsión del Edén, cuando ya ha tomado del fruto y adquirido la conciencia sexual (Gén 4,1). La relación entre la pérdida del estado natural junto a los animales, paradisiaco, y el desarrollo de la sexualidad es un motivo explorado ya por la *Epopéya de Gilgamesh*, donde la civilización del personaje de Enkidu tiene lugar a través de una cortesana que le instruye de manera general (también sexual) y le proporciona vestiduras. Dados los amplios contactos con la tradición mesopotámica, no ha de descartarse una posible influencia en este relato.<sup>313</sup>

Cuando Dios pregunta a Adán dónde está<sup>314</sup> y descubre su recién adquirido discernimiento, pide responsabilidades ante la transgresión de su voluntad. Los humanos intentarán excusar su comportamiento, argumentando que habían sido embaucados por otro individuo: Adán, por su mujer; y Eva, por la serpiente:

Replicó [Yahveh 'Ēlohim]: “¿Quién te ha indicado que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol de que te ordené no comieras?” Respondió el hombre: “La mujer que pusiste junto a mí, ésa me ha dado del árbol y he comido”. Yahveh 'Ēlohim dijo a la

<sup>312</sup> No deja de ser llamativa la clara descripción antropomórfica que recibe la divinidad en este pasaje, “que se paseaba por el vergel a la brisa de la tarde” (Gén 3,8). Parece que la estricta separación entre cielo y tierra establecida en el relato de creación de P – y que el *Libro de los Vigilantes* subrayaba como ideal perdido – queda desdibujada en el jardín del Edén, donde según J, Dios parece convivir con su creación.

<sup>313</sup> La comparación entre Gén 2-3 y otros pasajes bíblicos de la tradición sapiencial como Prov 1-9 y Job 15,7-8 sugiere el uso de ideas míticas provenientes de la *Epopéya de Gilgamesh* para sus propios fines (“lo que Platón llamaba ‘filosofar por medio del mito’” en palabras de Blenkinsopp, 1990: 91). A partir de este, se toman motivos específicos, subordinados ahora a un nuevo esquema narrativo: el paso de Enkidu de la vida natural a la civilizada a través de la sexualidad, la sabiduría como rasgo que le asemeja a los dioses, la búsqueda de la planta de la juventud por parte de Gilgamesh o la intervención de la serpiente son incluidos en el relato bíblico y entrarán a formar parte de la tradición judía.

<sup>314</sup> La pregunta “¿dónde estás?” de Dios a Adán en Gén 3,9 parece remitir al lector a su infancia, retomando el mismo lenguaje que un padre utilizaría con su hijo (Speiser, 1964<sup>2</sup>: 25). Dicho interrogante será retomado en 4,9 en relación con el relato de Caín y Abel. De este modo, ambos episodios referentes a un pecado humano son puestos en relación, pues muestran los únicos momentos de la Biblia hebrea donde el juicio de las acciones humanas por parte de Dios tiene lugar de modo tan cercano, cara a cara (Westermann, 1987: 24).



mujer: “¿Qué es lo que has hecho?” Y contestó la mujer: “La serpiente me sedujo y he comido”.<sup>315</sup>

El motivo de la seducción aparecía ya ligado a las mujeres como justificación de la caída de los Vigilantes en *1 En* 19,2 y será abordado con mayor detalle al hilo del epígrafe 2.5. A pesar de los intentos por atenuar la responsabilidad de la primera pareja, la desobediencia a las palabras divinas trae como consecuencia castigos y maldiciones para cada uno de los tres personajes implicados, interpelados en orden inverso al del diálogo anterior.<sup>316</sup> Primeramente, la serpiente será maldita entre los animales, teniendo que arrastrarse sobre su vientre<sup>317</sup> y siendo mal considerada entre los humanos: se trata de un animal impuro (Gén 3,14-15).<sup>318</sup> En segundo lugar, la mujer habrá de padecer los dolores del parto y será subordinada a su marido (Gén 3,16). Por último, el hombre habrá de ganarse los frutos del campo con el sudor de su frente y terminará sus días volviendo al polvo del que fue formado: es decir, perderá el acceso a la inmortalidad (Gén 3,17-19). De este modo, la advertencia divina “pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que de él comas morirás sin remedio” se hace realidad: si bien la ingesta del fruto no conllevaba una muerte instantánea (tal y como auguraba la serpiente), implica un severo castigo que ha de respetarse. Los castigos divinos aquí reseñados son muy específicos – nada se dice sobre el inicio de una oleada de mal general – y son incluidos en esta narración por el redactor yahvista para mostrar la situación actual de estos tres seres, remontando su origen a la primera desobediencia a Dios en tiempos inmemoriales (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 9, n. 14-19).

Tras la reprimenda, el hombre da nombre a su esposa – conocida a partir de Gén 3,20 como Eva - y ambos reciben túnicas de piel confeccionadas por la divinidad (Gén

---

<sup>315</sup> Gén 3,11-13.

<sup>316</sup> Probablemente, la forma más primitiva de esta narración omitiría la lista de maldiciones y castigos divinos, encadenando la confesión humana con su expulsión del paraíso, la consecuencia más notable de su transgresión (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 9, n. 14-19). Tal y como es planteado por el redactor yahvista, el pasaje de Gén 3,8-24 en su versión actual sigue la misma estructura que un proceso legal: la identificación y detención de los acusados, la exposición de los cargos, la defensa y, finalmente, la sentencia (Westermann, 1987: 24).

<sup>317</sup> Dado que el castigo divino implica que, a partir de ahora, la serpiente habrá de arrastrarse por el suelo, resulta lógico deducir que, hasta este momento, el cuerpo de la serpiente estaba a una altura más elevada: tendría patas.

<sup>318</sup> El hecho de que la tradición yahvista conciba a la serpiente como un animal maldito e impuro en este pasaje contrasta enormemente con la visión sacerdotal, donde todos los animales – incluidos los reptiles – son creados por Dios, quien al verlos considera que su creación es buena según Gén 1,24-25 (Sacchi, 2004: 369)

3,21).<sup>319</sup> Como conclusión al relato, se retoma una tradición paralela donde entra en escena un segundo árbol destacado del Edén: el árbol de la vida que había sido citado junto al de la ciencia del bien y del mal en Gén 2,9:

Entonces Yahveh 'Ēlohim dijo: “¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal! ¡No vaya ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente!” Le expulsó, pues, Yahveh 'Ēlohim del vergel de Edén a trabajar del suelo de donde había sido tomado. Cuando hubo arrojado al hombre, instaló a oriente del vergel de Edén a los querubines con la espada de hoja llameante para guardar el camino del árbol de la vida.<sup>320</sup>

Estos versículos son un reflejo más de la amplia influencia del Próximo Oriente Antiguo en el libro de Génesis, donde tanto el *Poema de Adapa* como la *Epopéya de Gilgamesh* informan sobre la pérdida del alimento que proporciona esa ansiada vida eterna.<sup>321</sup> El primer mito se centra en la figura del mortal Adapa, protegido del dios Ea. Tras romper las alas del Viento del Sur intentando pilotar el barco de Ea, es llamado ante la presencia de Anu, el dios supremo, para disculparse. Gana el favor de los dioses Dumuzi y Gizzida a la puerta de la mansión de Anu, y gracias a su alegato, gana también el favor de Anu, quien le ofrece diversos dones entre los que se encuentran el pan y el agua de vida. Sin embargo, Ea había prevenido a Adapa de cómo debía ser su comportamiento ante los dioses, instándole a no ingerir nada: “Al presentarte tú ante Anu, te ofrecerán un alimento de muerte; pero tú no lo comas! Te ofrecerán una bebida de muerte; pero tú no la bebas!” (Jiménez Zamudio, 2005: 191). La advertencia recuerda ligeramente a la proferida por Dios acerca del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Siguiendo este consejo, Adapa rechaza el ofrecimiento y, con ello, rechaza también sin saberlo la inmortalidad y es enviado de vuelta a la tierra. El posible paralelo entre los personajes de Adán y Adapa como mortales que pierden la posibilidad de la vida eterna ha sido señalado desde finales del s. XIX y principios del s. XX (vid. p. ej.: Gunkel, 1895: 148-150, 420-422; Jastrow, 1914: 47-64). No obstante, la

---

<sup>319</sup> Westermann ve en el hecho de que Dios haga ropas para la pareja un acto de perdón divino, de compasión (1987: 27). Sin embargo, en mi opinión, el pasaje encajaría mejor en la supuesta desnudez a la que hacía referencia Gén 3,10. El hecho de que las túnicas de piel sustituyan a los provisionales ceñidores de hoja de higuera del versículo 7 podría, además, entenderse como la confirmación de la pérdida del estado paradisiaco anterior de manera definitiva: la desnudez que antes no avergonzaba a la pareja ni parecía molestar a Dios ahora debe ser bien tapada, pues la naturaleza humana ha cambiado.

<sup>320</sup> Gén 3,22-24.

<sup>321</sup> La tradición de un fruto de vida o juventud es conocida en un amplio contexto que va más allá del entorno del creciente fértil: la mitología india informa acerca de un árbol celestial que proporciona un jugo de vida a los dioses llamado *soma*, mientras que para los griegos son conocidos la ambrosía y el néctar (Watson, 1980: 232).

dependencia directa del relato bíblico de este poema acadio y la posible identificación entre las figuras de Adán y Adapa han sido abandonadas en la investigación actual debido a las numerosas divergencias que ambos relatos presentan. El transcurso de la acción difiere enormemente y los personajes muestran en estos relatos puntos de partida muy distintos: mientras que Adapa es un mortal que nunca consigue alcanzar la inmortalidad, Adán disfrutaría de ella<sup>322</sup> y la perdería como castigo a su transgresión de la orden divina. En opinión de Rafael Jiménez Zamudio, “se trata del mismo problema contemplado desde dos puntos de vista distintos” (Jiménez Zamudio, 2005: 186).

Respecto a la *Epopéya de Gilgamesh*, el motivo aparece en la segunda parte del relato, cuando Gilgamesh emprende una búsqueda personal para evitar repetir el destino de su amigo Enkidu, recientemente fallecido. Para ello, decide ir en busca de Utnapishtim y su esposa, la única pareja que sobrevivió al diluvio – al igual que Noé y su familia – y a quienes los dioses concedieron la inmortalidad. Tras un periplo lleno de aventuras, llega a la remota isla donde habita la pareja y Utnapishtim reprende sus intenciones, pues cree que combatir el destino de los humanos es inútil y arruina la alegría de la vida. Se burla de Gilgamesh en su intento de alcanzar la inmortalidad y le reta a permanecer despierto por seis días y siete noches, cayendo el héroe dormido apenas había terminado de escuchar el desafío. Sólo gracias a la intercesión de su mujer, Utnapishtim finalmente le informa acerca de la existencia de una planta que proporciona la juventud en el fondo del océano. Gilgamesh se ata rocas en los pies para poder caminar por el fondo y obtiene la tan ansiada planta, pero al no confiar en sus efectos, decide reservarla para probarla con un anciano en Uruk. Al ir a darse un baño, deja la planta en la orilla, momento en que es robada por una serpiente. Personaje común al relato de Adán y Eva, en esta ocasión el episodio fundamenta otra de sus características principales: la muda de su piel. Gilgamesh llora su fracaso y abandona la búsqueda de la inmortalidad, regresando a su ciudad. Al igual que en el caso del *Poema de Adapa*, tampoco en esta ocasión encontramos un paralelo perfecto a la narración bíblica, si bien otros motivos de la narración como la tradición del diluvio también aparecen en el texto bíblico. Es más, según el inicio de la epopeya, Enkidu es un ser salvaje que vive aislado en la naturaleza y que entra a formar parte de la sociedad humana sólo cuando se une a

---

<sup>322</sup> Recuérdese que la prohibición de comer del fruto del árbol en Gén 2,17 atañe exclusivamente al árbol de la ciencia del bien y del mal, no al árbol de la vida. Situado en medio del Edén junto con el resto de los árboles frutales según Gén 2,9, parece implícito que su fruto era uno de los alimentos de que Adán y Eva podían servirse.

Shamhat. Como consecuencia de este mito de paso, se aparta de los animales y adquiere discernimiento, de modo que la cortesana exclama: “[Eres her]moso, Enkidu, eres como un dios!” (*Gilgamesh* 1,207; vid. Jiménez Zamudio, 2015: 122), una afirmación que explicaría muy bien el temor divino a que los hombres tomen del fruto de la vida. La adquisición de conocimiento por parte de los humanos (ya sea a través de la fruta prohibida o del sexo) les convierte en tan semejantes a la divinidad que podría postularse que tan sólo la inmortalidad les separa de ella.

El verdadero castigo al pecado de Adán y Eva se recoge en Gén 2,23: su expulsión del jardín del Edén. Supone el fin de la “edad dorada” de la humanidad, la salida de un paraíso libre de sufrimiento. Toda transgresión se verá desde entonces identificada con un alejamiento de la divinidad, expresado aquí en su forma más literal. Si bien su función en el relato está muy alejada del rol preeminente que tomarán en la apocalíptica judía, el texto bíblico incluye ya en este pasaje una mención a los querubines (הכרבים):<sup>323</sup> figuras angélicas encargadas de vigilar el árbol de la vida y evitar que el ser humano pueda tomar de su fruto. Se trata de seres procedentes de la mitología mesopotámica citados también en numerosos pasajes bíblicos como, p. ej., Éx 25,18-20; 1 Sam 4,4; 1 Re 8,6-7; Ez 1,5-12. Si bien su representación puede variar dependiendo de los pasajes, de manera general se caracterizan por estar dotados de enormes alas bajo las que resguardan el Arca de la Alianza a la vez que sirven también de sustento al trono divino. De forma antropomórfica y pies de ternero, cada uno de ellos posee cuatro alas y cuatro rostros: de hombre, león, toro y águila respectivamente. A ellos los acompaña en la protección del árbol de la vida la espada de hoja flameante (להט החרב המתהפכת), un arma concebida aparentemente como ente independiente, también de trasfondo mítico. Con la mención de estos seres, el redactor yahvista cierra el episodio. La entrada al jardín del Edén quedará vedada al resto de la humanidad y el árbol de la vida, protegido ante posibles incursiones que busquen comer de su fruto.

El relato de Adán y Eva – tal y como se encuentra en Gén 3 – no constituye una explicación al origen del mal como tal (Westermann, 1987: 22),<sup>324</sup> pues son escasas las

---

<sup>323</sup> La etimología de כרוב (*querub*) no es clara, pero ha sido conectada con los términos asirios *kirubu* – el nombre del toro alado – y *karubu* – inicialmente traducido como “grande”, “poderoso” y, posteriormente, como “propicio”, “favorable” –, además del griego γρύψ, equivalente al *Garuda* indú (vid. Hirsch et al., 1906).

<sup>324</sup> Una opinión un tanto diferente es defendida por Blenkinsopp, para quien el relato puede leerse como reflexión a los anteriores versículos de Gén 1: “Al seguir inmediatamente a la presentación sistemática de la creación en Gén 1,1-2,3, el relato del Edén expone el mensaje de que la aparición del mal es posterior a la creación del mundo y de la humanidad” (Blenkinsopp, 1999: 88). Sin embargo, esta lectura parece

alusiones de la Biblia hebrea a esta tradición: de haberse establecido como explicación principal a la difusión del mal por el mundo terrestre – como es claramente el caso del mito de los Vigilantes en *1 Enoc* – se esperarían abundantes referencias a este episodio al tratarse el problema del mal a lo largo de los versículos de las Escrituras (Barker, 2005: 37).<sup>325</sup> Se trata, más bien, del primero entre tantos ejemplos recogidos por la Biblia hebrea en que se pone de manifiesto la naturaleza humana, enfatizando que toda mala acción llevada a cabo por los hombres tendrá su correspondiente castigo divino. El episodio encaja bien en el esquema deuteronomista de pecado – castigo – arrepentimiento – salvación y en las advertencias proféticas sobre la pérdida de la tierra a partir de la transgresión, que no lleva sino a la expulsión y al exilio. En opinión de Blenkinsopp, “podemos pensar que el curso de los acontecimientos históricos ha engendrado una síntesis teórica, que ha formulado la experiencia nacional en términos universales mediante el uso erudito de temas y estructuras míticas familiares, y las ha colocado al comienzo como predicción de lo que seguirá” (1999: 92).<sup>326</sup>

El castigo divino al primer pecado es concreto y atañe a los tres personajes que intervinieron en la acción: la serpiente (que ha de arrastrarse por el suelo), la mujer (que parirá con dolor y será dominada por su marido) y el hombre (que ha de trabajar la tierra y morirá al final de sus días). Si bien el dolor, la fatiga y la muerte pueden considerarse males para los hombres, nada se dice aquí de una inclinación humana general al mal moral como sí se ha incluido en la exégesis posterior. En cambio, sí supone la adquisición por parte de la humanidad de conocimiento: un motivo que, como se apuntó en el subepígrafe 1.4.3, aparece también relacionado con el origen del mal en *1 Enoc* y que parece quedar fuera del plan divino original en ambas narrativas. A partir de la expulsión del Edén, la vida se vuelve más difícil para el hombre. Sin embargo, al tomar del fruto, ha ganado discernimiento y puede elegir con conocimiento de causa cuáles

---

obviar que los capítulos Gén 1-2 establecen que todos los elementos de la creación responden a la acción divina, incluyendo el famoso árbol del conocimiento del bien y del mal. El mal no es originado tras la creación sino, a lo sumo, conocido y difundido. El foco del relato no se centra tanto en buscar un origen al mal como en resaltar las consecuencias del pecado humano ya desde los mismos albores del mundo.

<sup>325</sup> De manera similar, Alan J. Avery-Peck (2005: 2474) también resalta la falta de referencias a este episodio en el resto de la Biblia hebrea como para poder considerarlo la explicación principal del pecado para el judaísmo primitivo, añadiendo que la narrativa de Génesis asume pero no explica esa tendencia o inclinación humana a violar las normas establecidas, un tema al que se dedicará el epígrafe 2.4 de esta investigación.

<sup>326</sup> Según este mismo autor, la figura de la serpiente seductora podría leerse, en este contexto, como una advertencia contra los cultos idolátricos y a la mujer como la vía usual por la que estos cultos se introducen en el seno del pueblo judío, como ejemplifica, entre otras, la historia del rey Salomón en 1 Re 11,1-8 (Blenkinsopp, 1999: 92).

serán sus acciones en el futuro: si quiere o no torcer la voluntad de Dios. En conclusión, puede afirmarse que el relato de Adán y Eva recogido en Génesis no incluye una condena a la humanidad, sino más bien ofrece una descripción de su naturaleza, tal y como fue creada por Dios.

## **2.2. ENTRE EL PECADO DE ADÁN Y LA TRANSGRESIÓN ANGÉLICA**

A pesar de que, en origen, no se establecía como una explicación general al origen de todo mal o pecado perpetrado por los hombres, lo cierto es que el relato de Adán y Eva va a cobrar una mayor relevancia a partir de su exégesis posterior. La idea de que el pecado de la primera pareja corrompió a la humanidad no ganó popularidad hasta una etapa posterior, sobre todo a partir del s. III e.c. (Reed, 2005: 52-53), si bien puede rastrearse en escritos judeocristianos de inicios de la era como, por ejemplo, la Epístola a los Romanos de San Pablo:

Por eso, como a través de un hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, dado que todos pecaron (pues hasta [que vino la] ley había pecado el mundo; pero cuando no hay ley no se carga el pecado en la cuenta [de nadie], y con todo, desde Adán hasta Moisés, la muerte reinó incluso sobre los que no habían pecado a semejanza de la transgresión de Adán, que es figura del que iba a venir), ¡pero no [fue] como la ofensa el regalo [de Dios]! Pues si por la ofensa de uno todos los demás murieron, mucho más la gracia de Dios y el don [que se da] por la gracia de un Hombre, Jesucristo, desbordó sobre todos los demás. Y el don no [fue] como [las consecuencias] por uno que pecó: pues el juicio, partiendo de una [ofensa, acabó] en condenación; en cambio, el regalo [de Dios], partiendo de muchas ofensas, [acabó] en justificación. Pues si por la ofensa de uno, por uno solo, reinó la muerte, con mucha más razón por uno solo, Jesucristo, reinarán en [la] vida los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia. Por consiguiente, como para todos los hombres el resultado de una ofensa fue “condenación”, así también para todos los hombres el resultado de un acto justo fue “justificación” que produce vida; pues como por la desobediencia de un hombre todos los demás quedaron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno quedarán hechos justos todos los demás. [La] ley se metió subrepticamente para que la ofensa aumentase; pero donde aumentó el pecado sobreabundó la gracia, para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reinará la gracia mediante [la] justicia para [llevarnos a la] vida eterna por medio de Jesucristo nuestro Señor.<sup>327</sup>

---

<sup>327</sup> Rom 5,12-21.

Jesucristo, como un nuevo Adán, trae la salvación de la humanidad, condenada desde el primer pecado del hombre en el Edén. Si bien se ha mencionado que algunos pasajes del Nuevo Testamento reflejan la tradición enóquica (vid. 1.5.3), esta segunda etiología del mal va a tornarse muy popular en el cristianismo, como ejemplifica la doctrina del pecado original de San Agustín. Del mismo modo que en el cristianismo primitivo las dos principales interpretaciones sobre el origen del mal van a encontrar su cabida entre los primeros escritos del movimiento, las obras apocalípticas también van a incluir referencias a ambas tradiciones, utilizadas tanto con carácter paradigmático como etiológico.

### 2.2.1. EL RELATO DEL EDÉN EN EL *LIBRO DE LOS VIGILANTES*

Ya en el anterior capítulo se abordó cómo algunos de los elementos de la tradición del relato de Adán y Eva son mencionados en la última sección del *Libro de los Vigilantes* (vid. 1.2.4). En el contexto de una descripción geográfica de las maravillas de la creación divina en el segundo de los viajes emprendidos por el patriarca, el redactor enóquico alude a los árboles de la vida (*1 En* 24,4-25,6) y de la ciencia [del bien y del mal] (*1 En* 32,3-6) que aparecen citados en el relato bíblico (Gén 2,9,17; 3).

En el caso del árbol de la vida, podría dudarse si realmente constituye una alusión al episodio del Edén, pues no se localiza en el paraíso<sup>328</sup> ni se habla de su custodia por los ángeles para evitar que Adán y Eva tomen de él, aunque sí se afirma que “ningún ser humano tiene potestad para tocarlo hasta el gran juicio” (*1 En* 25,4). En este momento, el árbol servirá de trono a Dios y su fruto se dará a los justos y humildes a fin de otorgarles la vida eterna, donde no existirán ni el dolor ni el sufrimiento (*1 En* 25,5-6).

Por su parte, el árbol de la ciencia – o del conocimiento del bien y del mal – sí se pone en relación con la acción de la primera pareja en los albores de la creación:

Llegué al paraíso justo y vi, además de aquellos, otros muchos árboles que crecían allí, cuyo aroma era bueno. Eran grandes, excelentes y de mucha belleza, y vi el árbol de la

---

<sup>328</sup> De hecho, su localización es completamente distinta: en el séptimo de los siete montes magníficos que Enoc contempla en su segundo viaje (*1 En* 24-25), probablemente ubicados en el occidente siguiendo la descripción del capítulo anterior. Dado que el papel que juega el árbol de la vida en el relato de Adán y Eva es menor al del árbol del conocimiento del bien y del mal, cabría preguntarse si el cambio de localización en este pasaje enóquico responde a la intención del autor/redactor de atenuar el valor de la tradición de Adán y Eva como etiología (que, en esta época, aún no es claro) o si, por el contrario, tan sólo pretendía señalar la existencia de este árbol, motivo no sólo presente en la Biblia sino también en otras mitologías del entorno (lo que, en mi opinión, explicaría mejor la ausencia de una vinculación en este pasaje del árbol con la acción específica de la primera pareja).

ciencia, del que, si alguien come, adquiere gran sabiduría. Se parece al algarrobo, y su fruto es como el racimo de uva, muy hermoso, y el aroma de este árbol sale y llega lejos. Dije: “¡Qué hermoso es este árbol, qué hermoso y ameno de aspecto!” Y me respondió el santo ángel Rafael, que estaba conmigo. Me dijo: “Este es el árbol de la ciencia, del cual comieron tu anciano padre y tu anciana madre, que te precedieron, adquiriendo sabiduría y abriéndoseles los ojos, de modo que advirtieron que estaban desnudos y fueron expulsados del Paraíso.”<sup>329</sup>

Sin embargo, estas breves referencias no constituyen por sí mismas una explicación al origen del mal que pueda competir de algún modo con la explicación que mayoritariamente se ofrece en el apócrifo *1 Enoc*: la caída de los ángeles.<sup>330</sup> Evidentemente, el texto enóquico hace uso del relato de Adán y Eva tal y cómo aparece en la Biblia.<sup>331</sup> No obstante, se eliden elementos de la narrativa que serían necesarios para su comprensión como etiología del mal: no se incluye la prohibición expresa de Dios de comer del fruto de este árbol, que torna la acción humana en pecado gracias a la intervención de la serpiente. Dejando a un lado el motivo de la mezcla de las esferas celeste y terrestre, es justamente la desobediencia de la voluntad divina el motivo primario que explica el origen del mal en el relato de los Vigilantes. La acción de Adán y Eva, despojada de su caracterización explícita como transgresión, no parece tener en este pasaje enóquico mayores implicaciones que la consciencia de la desnudez y la expulsión del paraíso, al igual que ocurre en una lectura literal del texto de Génesis. Por ello, cabría preguntarse si este episodio aparece ya como origen del mal en la apocalíptica judía del s. III a.e.c.: de ser así, la tradición enóquica estaría claramente reduciendo el relato para negar su validez, supeditándolo a su propia etiología del mal.

---

<sup>329</sup> *1 En* 32,3-6.

<sup>330</sup> Nótese la excepción notable de *1 En* 98,4-5, donde se niega el papel de ningún ser angélico en el origen del mal y se apuesta por un énfasis en la responsabilidad humana de manera similar a Sir 21,27 (vid. 2.4.1). Aún así, la creación del pecado por parte de la humanidad recibe un escueto tratamiento en el pasaje y no deriva los malvados actos de los hombres de un primer pecado original de Adán y Eva, como se hará en siglos posteriores.

<sup>331</sup> A este respecto, la alusión a Adán y Eva no por sus nombres propios, sino como “anciano padre” y “anciana madre” de Enoc ha de tomarse en el sentido laxo de los términos de parentesco, entendiéndolos como antepasados y no específicamente progenitores. El relato bíblico – del cual parte esta referencia enóquica – presenta a Enoc como su nieto (hijo de Caín) en Gén 4,17-18, mientras que la genealogía de P aumenta la distancia con la primera pareja, afirmando que es hijo de Yéred (y, por lo tanto, perteneciente al linaje de Set) en Gén 5,18-24 (vid. 1.1.1). Si J pudiera ser considerado como posterior a P, tal y como Blenkinsopp ha propuesto (vid. 1.4.1), el hecho de que esta fuente establezca que Enoc es hijo del malvado asesino Caín podría constituir un intento de mitigación de la creciente fama que este personaje parece granjearse en la tradición judía, tal y como puede apreciarse en su llamativa descripción por la fuente sacerdotal en Gén 5 y, sobre todo, en la relevancia adquirida por el patriarca en la tradición apocalíptica posterior. Sea como fuere, en ambos casos Enoc es descrito como descendiente directo de la primera pareja, pero nunca como su vástago directo.



No obstante, a falta de otros escritos apocalípticos del mismo siglo con los que establecer una comparativa, el interrogante queda en suspenso.

## 2.2.2. LA RELECTURA DE *JUBILEOS*: HOMBRES, CUSTODIOS Y ESPÍRITUS MALIGNOS

Poco después de la redacción del *Libro de los Vigilantes*, el libro de *Jubileos*<sup>332</sup> también se hará eco de estas dos tradiciones relacionadas con el problema del mal. Se trata de una relectura bíblica que cubre el período comprendido entre la creación del mundo en Gén 1 hasta el paso del mar Rojo y la celebración de la Pascua en Éx 12, y se caracteriza por una periodización de la historia fuertemente marcada: los diferentes acontecimientos se dividen en sucesivas semanas (7 días), septenarios (semana de años: 7 años) y jubileos (semana de semanas de años:  $7 \times 7 = 49$  años, cf. Lev 25), de ahí el nombre de la obra. En total se nos muestran 49 jubileos, es decir, un jubileo de jubileos ( $49 \times 49 = 2401$  años).

Presentado como una revelación a Moisés por el ángel de la presencia en el monte Sinaí, se considera un complemento a la Torah escrita donde destacan el gran valor atribuido a la Ley escrita<sup>333</sup> y la utilización del calendario solar<sup>334</sup> de modo paralelo a *I En 75,1-2*, rasgos que explican la alta estima que parece recibir en la comunidad de Qumrán.<sup>335</sup> De hecho, los fragmentos encontrados entre sus manuscritos parecen probar que, si bien la obra se ha conservado de manera completa en su versión etiópica, originalmente fue escrita en hebreo, seguramente hacia mediados del s. II a.e.c.<sup>336</sup>

---

<sup>332</sup> También puede encontrarse bajo diversas denominaciones como *Libro de la distribución*, derivado de su título en etiópico, *māshafä kufale*; *Leptogénesis* o *Pequeño Génesis*, por su contenido; *Apocalipsis de Moisés* o *Testamento de Moisés*, ambas debidas a su presentación como revelación a Moisés; o *Libro de las Hijas de Adán* o *Vida de Adán*, quizá tan sólo en alusión a parte del apócrifo (Charles, 1927: xvi; Corriente y Piñero, 1983: 67-68; Wintermute, 1985: 41).

<sup>333</sup> Según la hipótesis esenia propuesta por Boccaccini, el libro de *Jubileos* provendría del mismo partido o grupo que produjo los libros de *I Enoc*, como puede derivarse de la caracterización de Enoc como escriba y su revelación de conocimientos adquiridos a través de sus contactos con la esfera celeste en *Jub 4,16-26*. Además, Boccaccini alude a la idea compartida de que el mal tiene un origen suprahumano y causado por el pecado de los Vigilantes, así como la proliferación de fuerzas demoniacas que afectan al curso de la historia terrestre. No obstante, el investigador admite que también la tradición sadoquita juega un papel importante en la redacción del apócrifo, como ejemplifica la centralidad de la figura de Moisés y de la Ley. La Torah defendida por la tradición sadoquita no estaría, sin embargo, completa: sería sólo una de las diferentes tablas celestiales reveladas por Dios (vid. *Jub 6,22*), y por ello, sería completada en esta obra con diferentes tradiciones (Boccaccini, 1998: 87-90). Si bien en general se trata de una hipótesis interesante, a lo largo de las siguientes páginas se pondrá en entredicho el valor que la versión ofrecida en *Jubileos* del mito de los Vigilantes adquiere en cuanto a explicación etiológica del mal.

<sup>334</sup> Vid. *Jub 6,29-38*.

<sup>335</sup> Para un mayor estudio de la influencia de este apócrifo en los manuscritos del mar Muerto, vid. 3.2.2.

<sup>336</sup> El fragmento más antiguo de *Jubileos* hallado en Qumrán (4QJub<sup>a</sup> o 4Q216) data de la segunda mitad del s. II a.e.c. (vid. VanderKam, 1992: 636-643; VanderKam, 2000: 126) y la obra aparece referenciada en otro de los documentos importantes para la comunidad, el *Documento de Damasco* (CD 16,2b-5), de

Desde el primer capítulo, su preocupación se centra en el correcto cumplimiento de las normas haláquicas en oposición a los pueblos gentiles. La desviación del camino trazado por Dios explica las penalidades que han padecido y aún actualmente sufren los judíos. No obstante, el libro parece debatirse entre un origen del mal centrado en la responsabilidad humana – enfatizada por la inclusión del relato de Adán y Eva como primera de una larga lista de transgresiones – y un origen celeste – incluyendo en su reescritura bíblica una versión particular del mito de la caída de los ángeles.

Como relectura bíblica, el episodio de Adán y Eva en el Edén toma en *Jub* 3,17-35 el relato bíblico de Gén 3 como fuente directa. De modo general, podría decirse que el texto de *Jubileos* sigue fielmente la tradición bíblica,<sup>337</sup> proponiendo un texto prácticamente paralelo, si bien omite algunos de sus elementos citados, como la prohibición divina explícita de comer del árbol que se anticipaba en Gén 2,4-17,<sup>338</sup> el

---

misma datación. Por lo tanto, su datación se fija entre mediados y finales del s. II a.e.c. Mientras que tradicionalmente la mayoría de los investigadores ha establecido su fecha de composición en los comienzos del reinado de Juan Hircano (ca. 130 a.e.c.; vid. Corriente y Piñero, 1983: 69-70), VanderKam prefiere una datación algo más temprana, entre los años 160-150 a.e.c. o incluso algo anterior (1995: 117; 2001: 21), opinión también seguida por otros investigadores como Orval S. Wintermute (1985: 43-44) o Nickelsburg (2005<sup>2</sup>: 73-74), y generalmente aceptada en la actualidad (Reed, 2005a: 87; Brand: 2013: 169). Al igual que *1 Enoc*, fue originariamente compuesto en lengua semítica (hebreo), traducido al griego y, a partir de esta lengua, al etiópico. Su redacción final es bastante unitaria, por lo que diversos investigadores debaten si el apócrifo muestra diferentes fases compositivas (Davenport, 1971) o es obra de la mano de un único autor “protoesenio” (VanderKam, 1977). Más recientemente, algunos autores han incidido en las contradicciones internas del libro, explicadas según Segal como resultado de la acción de un redactor haláquico – que no autor – que uniría diferentes fuentes sin llegar a reconciliar en todos los casos la visión dada con su propio punto de vista (Segal, 2007: 29-35), mientras que James L. Kugel apuesta por el trabajo coherente de un primer autor al que un interpolador añadiría, en una etapa posterior, su interpretación a 29 pasajes diferentes (Kugel, 2009: 219; 2012: 11). En cualquier caso, un análisis minucioso de la obra en su redacción final muestra una serie de dobles y contradicciones internas que, aunque representan un reducido porcentaje del texto, llevan a pensar en un proceso de composición algo más complejo de lo que podría esperarse, si bien nada comparable al intrincado proceso de composición de *1 Enoc*.

<sup>337</sup> Según VanderKam, el hecho de que – a diferencia de *1 Enoc* – *Jubileos* esté estrechamente ligado al texto de Génesis en su totalidad explica por qué su autor no pudo minimizar el impacto del episodio de Adán y Eva de Gén 3 en su narrativa tan drásticamente como el texto enóquico (VanderKam, 1995: 120). Si bien la dependencia bíblica es mucho más fuerte en la obra de *Jubileos*, no ha de olvidarse el tema central de este capítulo de la tesis: la defensa por parte de los autores apocalípticos no sólo de un origen celeste del mal, sino también terrestre. Si su detallada descripción en esta obra depende exclusivamente de su fuente literaria o responde a un cambio de postura acerca del origen del mal se verá a lo largo de las siguientes páginas.

<sup>338</sup> De hecho, todo el pasaje de Gén 2,4-17 está ausente en el texto de *Jubileos* debido a la unificación que el autor/redactor lleva a cabo de los relatos de la creación de P y J, evitando doblar la separación de cielos y tierra, agua y continente, o la creación de la vegetación, los animales y el hombre. No obstante, sí mantiene una doble creación de la mujer: en paralelo siguiendo la tradición de P en *Jub* 2,14, y a partir de la costilla de Adán según J en *Jub* 3,4-8. El mantenimiento de la creación de la mujer en paralelo a la del hombre en *Jub* 2,14 ha sido considerada por Michel Testuz (1960: 45) como una interpolación posterior, debida a un redactor que intentaba armonizar este pasaje con la tradición de P, opinión compartida también por John R. Levison (1988: 90-91; 214, n. 10). No obstante, su inclusión ya en 4Q216 (datado entre los años 125-100 a.e.c., es decir, poco después de la composición de la obra) torna improbable dicha propuesta (vid. Van Ruiten, 2016: 153-156). Podría entenderse que la mujer ha sido creada en *Jub* 2,14

diálogo entre la divinidad y la primera pareja en Gén 3,8-13 o la tradición del árbol de la vida de Gén 3,22-24. Además, sitúa el episodio en un momento concreto de la historia – a los siete años de la entrada de Adán en el jardín del Edén, concretamente el decimoséptimo día del segundo mes (*Jub* 3,17)<sup>339</sup> – y amplía su narrativa con nueva información añadida (*Jub* 3,8-14; 27-31; 32-35).<sup>340</sup>

Al final de los siete años que pasó allí, siete años exactos, el diecisiete del segundo mes, llegó la serpiente, se acercó a la mujer y le dijo: “¿El Señor os ha ordenado no comer ningún fruto de los árboles del jardín?” Ella respondió: “De todos los frutos de los árboles del jardín nos ha dicho el Señor: ‘Comed’; pero del fruto del árbol que está en medio del jardín nos ha dicho: ‘No comáis, ni lo toquéis, no sea que muráis’”. Dijo la serpiente a la mujer: “No es que vayáis a morir, sino que sabe el Señor que, el día en que comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conociendo el bien y el mal”.<sup>341</sup>

Aparte de la localización exacta en el tiempo de este pasaje – que sigue la periodización de la historia tan característica del apócrifo – y el acercamiento explícito de la serpiente a la mujer, el texto de *Jubileos* constituye un calco de la narración bíblica. De hecho, incluso omite la denominación del árbol de la ciencia del bien y del mal, refiriéndose a él como el árbol ubicado en medio del Edén al igual que Gén 3,3 cuando el apócrifo no ha hecho ninguna mención anterior al árbol. Dado que el público al que va dirigida la obra pertenece al pueblo judío, la relectura bíblica no necesita de mayores detalles: el lector sabe perfectamente de qué árbol y de qué episodio se está hablando.

De manera muy similar al texto bíblico, la mujer come del fruto y cubre sus partes íntimas con hojas tempranas de higuera, tras lo cual, da de comer a Adán, quien adquiere consciencia de su desnudez y, avergonzado, también se fabrica un ceñidor de

---

pero no como un ser completamente independiente, sino latente dentro del cuerpo de Adán: de ahí su separación a través del episodio de la costilla (VanderKam, 2001: 30).

<sup>339</sup> Nótese que se trata del mismo día y mes en que las aguas del diluvio comienzan a caer según Gén 7,11 (Segal, 2007: 55-56; Kugel, 2012: 40). La vinculación de este pasaje con el motivo del castigo divino a las transgresiones humanas queda clara ya desde la primera línea.

<sup>340</sup> Para un esquema general de la comparativa entre Gén 2,4b-3,24 y *Jub* 3,1-31, tómense como referencia el incluido en las obras de Jacques T. A. G. M. van Ruiten, donde se ofrece además un análisis de las modificaciones hechas por *Jubileos* a partir del texto bíblico tanto formalmente como a nivel de contenido (Van Ruiten, 2000: 71-11; 2016: 146-147). Si bien es cierto que J vincula estrechamente la creación del ser humano con el pecado de la primera pareja, este subepígrafe dejará a un margen la narrativa sobre la formación del hombre y la mujer en *Jubileos* para centrarse exclusivamente en su transgresión como posible explicación al origen del mal.

<sup>341</sup> *Jub* 3,17-19.

hojas de higuera.<sup>342</sup> El relato de *Jubileos* muestra un pequeño salto respecto al texto de Génesis, elidiendo el momento en que Dios pasea por el jardín, la pareja se esconde avergonzada y la divinidad llama al hombre, estableciendo un diálogo. La acusación divina y defensa humana por la reciente ingesta del fruto prohibido es dada por conocida,<sup>343</sup> pasando directamente a las maldiciones y castigos de Dios:

El Señor maldijo a la serpiente y se enojó con ella perpetuamente. También se enojó contra la mujer, pues había escuchado la voz de la serpiente y comido. Le dijo: “Ciertamente multiplicaré tus dolores y congojas: con dolor parirás hijos, de tu marido dependerás, y él te gobernará”. Y a Adán le dijo: “Porque has escuchado la voz de tu mujer y has comido de este árbol, del que te ordené no comer, será maldita tu tierra por tu causa, produciéndote espinas y abrojos. Y comerás tu pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas a la tierra de donde fuiste tomado, pues tierra eres y a la tierra volverás”.<sup>344</sup>

De nuevo, el texto sigue casi palabra por palabra la tradición bíblica, si bien la maldición de la serpiente es mencionada pero no desarrollada como en Gén 3,14-15,<sup>345</sup> mientras que los castigos de hombre y mujer incluyen explícitamente en el apócrifo la causa que los motiva (cf. Gén 3,16-19). Quizá la mayor diferencia con Génesis sea la descripción de la expulsión de la pareja del paraíso, donde en lugar de remitir al breve episodio sobre el inalcanzable fruto del árbol de la vida,<sup>346</sup> *Jubileos* apuesta por una digresión sobre la desnudez.<sup>347</sup> Se trata de un motivo de identidad: la utilización de vestimenta para cubrir sus vergüenzas no sólo separa a los hombres de los animales, sino también al pueblo judío de los gentiles, seguramente en referencia a la costumbre

---

<sup>342</sup> La acción se muestra desdoblada en el apócrifo, pues según Gén 3,6-7, Eva toma del fruto, come, da a Adán y ambos adquieren a la vez conocimiento, sintiendo vergüenza de su desnudez y fabricándose ceñidores con hojas de higuera. La versión de *Jubileos* podría responder a la negativa a que Adán contemplara la desnudez de su mujer (Van Ruiten, 2000: 95-96; 2016: 169; Kugel, 2012: 41)

<sup>343</sup> Evitando así la posible contradicción del texto al decir Adán que se ha escondido a causa de su desnudez (Gén 3,10) cuando ya estaba tapado por las hojas de higuera. Pudiera ser que el apócrifo viera en el diálogo bíblico una discordancia con la idea de omnipotencia divina: Dios sabe todo lo que ocurre, ha ocurrido y ocurrirá (pues así está escrito en las tablas celestiales), de modo que su interrogatorio a Adán podría considerarse casi una pantomima (vid. Van Ruiten, 2000: 97; 2016: 170).

<sup>344</sup> *Jub* 3,23-25.

<sup>345</sup> Charles intuye una laguna en esta parte, pues tanto la Biblia como otras tradiciones (p. ej., *Tg PsJon* Gén 3,14) incluyen aquí una frase donde la serpiente pierde sus patas (Corriente y Piñero, 1983: 89, n. 23).

<sup>346</sup> Tampoco es mencionado en el *Libro de los Vigilantes* al hablar sobre la acción de la primera pareja (*I En* 32,3-6), y al describirlo, ni siquiera es ubicado en el jardín del Edén (*I En* 24,4-25,6; vid. 3.2.4 y 4.1). Dado que *Jubileos* muestra claros contactos de la tradición enóquica – incluyendo su propia versión del mito de los Vigilantes – no sería descabellado pensar en una posible influencia del *Libro de los Vigilantes* en esta omisión.

<sup>347</sup> El libro de *Jubileos* frecuentemente parte de la relectura de los pasajes bíblicos para explicar el motivo de ciertas normas concernientes a la halajá judía, como la prohibición de mostrarse desnudo en este pasaje, a las que se añadirán otras problemáticas usuales en la época helenística como es el caso de los matrimonios con extranjeros (vid. Nickelsburg, 2005<sup>2</sup>: 70).

griega de desnudarse en el gimnasio o para competir en los juegos atléticos. En tal caso, podría considerarse el pasaje como un eco a la problemática de la helenización.<sup>348</sup> El libro de *Jubileos* se posicionaría con una opinión conservadora, crítica, ante la participación de la población en las actividades culturales extranjeras, en la misma línea que las críticas conservadas en 1 Mac 1,13-15 y 2 Mac 4,12-14 acerca de la asistencia de sacerdotes y jóvenes judíos al gimnasio en Jerusalén (Corriente y Piñero, 1983: 90, n. 31; VanderKam, 2001: 32; Kugel, 2012: 42-43):

Luego les hizo vestidos de piel, se los puso y los echó del Jardín del Edén. Y el día en que salió del Jardín, ofreció a Adán un buen aroma, aroma de incienso, gálbano, mirra y nardo, por la mañana cuando salía el sol, el día en que cubrió sus vergüenzas. En aquel día quedaron mudas las bocas de todas las bestias, animales, pájaros, sabandijas y reptiles, pues hablaban todos, unos con otros, en un mismo lenguaje e idioma. Dios expulsó del Jardín del Edén a todo mortal que allí había: todos fueron dispersados, según sus especies y naturaleza, hacia el lugar que se les había creado. Pero sólo a Adán permitió cubrir sus vergüenzas entre todas las bestias y animales. Por eso fue ordenado en las tablas celestiales a cuantos conocen el temor de la ley que cubran sus vergüenzas y no se descubran, como hacen los gentiles. A primeros del cuarto mes salieron Adán y su mujer del Jardín del Edén y moraron en la tierra de Elda, su país de origen. Adán puso a su mujer el nombre de Eva. No tuvieron hijos durante el primer jubileo, tras el cual la conoció. Y él trabajaba la tierra como había aprendido en el Jardín del Edén.<sup>349</sup>

Los vestidos de piel, la expulsión y la identificación de la mujer de Adán como Eva responden a una versión abreviada de Gén 3,20-24 donde la expulsión y el nombramiento se muestran en orden inverso. El incienso quemado a las puertas del Edén en *Jub* 3,27<sup>350</sup> podría ponerse en relación con un sacrificio no cruento

---

<sup>348</sup> Según Kugel, el mandato divino de que el hombre cubra sus vergüenzas, distinguiéndose del resto de animales, es una interpolación posterior: para el autor original del texto de *Jubileos*, la lección a aprender es que Adán ha de cubrirse como primero de los sacerdotes (un tema que se abordará a continuación). Sin embargo, el interpolador añade una segunda razón: la diferenciación entre el pueblo de Israel y los gentiles (Kugel, 2009: 228-230).

<sup>349</sup> *Jub* 3,26-35.

<sup>350</sup> Según la traducción de VanderKam (1989: 20), el incienso no es ofrecido a Adán, sino por él al Señor: “Les hizo vestiduras de piel, los vistió y los expulsó del Jardín del Edén. En aquel día, cuando abandonaba el jardín del Edén, quemó incienso como fragancia agradable – olíbano, gálbano, estacte y especias aromáticas – por la mañana temprano...” (Traducción propia del original inglés: “He made clothing out of skins for them, clothed them, and dismissed them from the Garden of Eden. On that day, as he was leaving the Garden of Eden, he burned incense as a pleasing fragrance – frankincense, galbanum, stacte, and aromatic spices – in the early morning...”). Si bien por contexto se deduce que quien abandona el Jardín del Edén es Adán, no queda tan claro quién es el que quema el incienso: si Dios (como afirman Corriente y Piñero en la traducción española) o el propio Adán a la manera de un sacerdote, realizando un sacrificio no sangriento, como VanderKam, Van Ruiten o Kugel (entre otros) defienden.

(VanderKam, 2001: 32; Kugel, 2012: 41-42) o el utilizado ante el *Sancta Sanctorum* (vid. Éx 30,7-8; 30,34-38; Núm 16,39-40; 2 Cr 26,16-20), de modo que la figura de Adán, al igual que la de Enoc,<sup>351</sup> se presentaría con atributos sacerdotales: figuras de las que especialmente se indica la necesidad de cubrir su desnudez en pasajes como Éx 20,26 o 28,42, cumpliéndose en el Edén las mismas leyes que en el Templo (Van Ruiten, 2000: 106-107; 2016:164-166). Sea como fuere, la obligación de ir vestido no alude exclusivamente a los sacerdotes, sino que engloba en *Jubileos* a todos los miembros del pueblo judío. El pasaje es un gran ejemplo del tipo de consideraciones haláquicas insertadas en este apócrifo.

Por último, el hecho de que Dios enmudezca a los animales tras este episodio podría considerarse una expansión haggádica.<sup>352</sup> Pudiera ser motivado por la acción de la serpiente, quien seduce con sus palabras a la mujer y la lleva a pecar: a partir de la expulsión del Edén, ya no sólo la serpiente, sino el resto de los animales se verán incapaces de entablar conversación con los humanos (Van Ruiten, 2000: 109). Esta adición recuerda, en cierto modo, al episodio de la torre de Babel: al acercarse los hombres peligrosamente a la esfera celeste, Dios los dispersa (al igual que hace con los animales en *Jub* 3,29) y los vuelve incapaces de comunicarse unos con otros (cf. Gén 11,1-9; *Jub* 10,18-26).

Algunos investigadores han querido ver en esta referencia al relato de Adán y Eva una defensa del origen terrestre del mal en contraste con el origen celeste propuesto por el mito de los Vigilantes (p. ej., VanderKam, 1978: 249; Wintermute, 1985: 47-48; Van Ruiten, 2016: 169). Es cierto que, como primera transgresión tras la creación divina, antecede a la caída angélica.<sup>353</sup> No obstante, su finalidad no es – a mi juicio – mayormente diferente a la del relato en Gén 3: ejemplificar a partir de la primera pareja la correlación entre desobediencia y castigo divino que se hará patente a lo largo de toda la historia del pueblo judío. Las consecuencias del pecado de Adán y Eva no parecen

---

<sup>351</sup> Vid. *Jub* 4,23-25, relectura de Gén 5,24, donde Enoc es trasladado al jardín del Edén. *Jub* 4,25 describe el lugar como un santuario, de modo que Enoc, apartado de la vida terrenal, se convierte en su sacerdote. Allí, llevará a cabo sus labores, “escribiendo sentencia y juicio eternos”, y quemando incienso de agradable aroma para el Señor (VanderKam, 1995: 116-117).

<sup>352</sup> Tradición también atestiguada en otros escritos de inicios de la era común, como en *Antigüedades judías* I,41 de Flavio Josefo y *La creación del mundo según Moisés* 156 de Filón de Alejandría.

<sup>353</sup> A este respecto, Collins afirma que en el libro de *Jubileos* los ángeles custodios “no son los responsables últimos del pecado humano, ya que Adán cayó mucho antes de que estos entraran en escena” (Collins, 1997b: 291. Traducción propia de la cita inglesa original: “[The Watchers] are not ultimately responsible for human sin, since Adam fell long before they came on the scene”). Una opinión similar es también defendida por Reed (2005a: 89).

extenderse más allá de la salida del Edén, el trabajo costoso de la tierra, el dolor del parto y la pérdida del habla de los animales. Nada se dice en este apócrifo sobre la entidad satánica de la serpiente o de la condenación del resto de la humanidad debido a la caída de Adán. A partir de la ingesta del fruto del árbol del Edén, el ser humano gana discernimiento entre bien y mal, pero no por ello este se difunde por el resto del mundo.

Tampoco queda claro si la otra explicación usual en la apocalíptica judía – la caída de los ángeles – constituye en este apócrifo una explicación sobre el origen del mal. Es obvio que *Jubileos* conoce bien la tradición enóquica (cf. *Jub* 21,10), presentando a Enoc como una figura destacada de la tradición judía en contraste con las escuetas referencias que de él se hacen en el texto bíblico que esta obra toma como fuente más directa.<sup>354</sup>

En el jubileo undécimo, en el cuarto septenario, Jared tomó por esposa a una mujer llamada Baraca, hija de Rasuel, prima suya, quien le parió un hijo en el quinto septenario, en el año cuarto, del jubileo, al que puso de nombre Henoc. Este fue el primero del género humano nacido sobre la tierra que aprendió la escritura, la doctrina y la sabiduría, y escribió en un libro las señales del cielo, según el orden de sus meses, para que conocieran los hombres las estaciones de los años, según su orden, por sus meses. Él fue el primero que escribió una revelación y dio testimonio al género humano en la estirpe terrenal. Narró los septenarios de los jubileos, dio a conocer los días de los años, estableció los meses y refirió las semanas de años, como le mostramos. Vio en visión nocturna, en sueño, lo acontecido y lo que sucederá, y qué ocurrirá al género humano en sus generaciones hasta el día del juicio. Vio y conoció todo, y escribió su testimonio, dejándolo como tal sobre la tierra para todo el género humano y sus generaciones.<sup>355</sup>

En el relato de las obras y visiones de Enoc, *Jubileos* incluye su exhortación a los ángeles transgresores. Denominados “custodios” según la traducción española de la obra – un sinónimo de “Vigilantes”<sup>356</sup> –, bajan a la tierra no en un acto rebelde en pos

---

<sup>354</sup> El elevado estatus que *1 Enoc* adquiere en el texto de *Jubileos*, siendo citado cual escritura bíblica, sugiere que la autoridad que sustentan las Escrituras frente a otros textos apócrifos presenta unas fronteras o unos límites más fluidos en el s. II a.e.c. de lo que pudiera pensarse en un primer momento, de modo que diversos textos (como en el caso de *1 Enoc*) podrían haber funcionando efectivamente como parte de las Escrituras para algunos judíos mientras que eran rechazados por otros grupos (Reed, 2005b: 97). Según Charles, *Jubileos* parece conocer específicamente *1 En* 6-16, 23-36 y 72-90. A partir de esta lista, Grelot establece que los libros usados por el autor/redactor de *Jubileos* son el *Libro de Astronomía*, el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro de los Sueños* (Grelot, 1975: 484-488), mientras que VanderKam propone añadir a esta lista también la *Epístola de Enoc* (1995: 114-117).

<sup>355</sup> *Jub* 4,16-19.

<sup>356</sup> En etiópico, *taguhan*, constituyen un claro paralelo a los vigilantes de *1 Enoc*, denominados con la misma terminología en su versión etiópica (vid. 1.2.1). El hecho de que los traductores hayan preferido referirse a estos seres como “custodios” en lugar de “vigilantes” (traducción directa del usual “watchers”

de las bellas mujeres, sino para “enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra” (*Jub* 4,15),<sup>357</sup> de modo que su unión ilícita con las mujeres se presenta como un episodio posterior y netamente terrestre (*Jub* 4,22; cf. *1 En* 12-16).<sup>358</sup> Esta nueva presentación<sup>359</sup> permite mantener el cielo como un lugar de perfecta santidad, donde la transcendencia divina que se deriva de la lectura de *1 En* 14,8-25 no puede ser puesta en duda por una decisión angélica desobediente en la misma esfera en la que Dios tiene su gobierno (vid. Dimant, 1974: 99-100; VanderKam, 1999, 155; Stuckenbruck, 2009: 299; 2017: 26).<sup>360</sup>

---

en inglés) en la edición española de los apócrifos del Antiguo Testamento pudiera despistar a la hora de relacionar ambas obras, si bien realza la labor que este grupo de ángeles está encargado de realizar antes de su caída utilizando un término más común que “vigilantes” para el lector español moderno: los ángeles de la guarda o ángeles custodios son los encargados de cuidar de los hombres en la tierra en la tradición católica.

<sup>357</sup> Al igual que el texto de Syncellus de *1 En* 6,6, el libro de *Jubileos* no sitúa el descenso angélico en tiempos de Enoc, sino de su predecesor según la genealogía sacerdotal, Jared (Yéred; cf. Gén 5,18). De esta manera, relaciona el episodio con una supuesta etimología del nombre propio: la raíz ַרִי significa, precisamente, “bajar” o “descender”. Por otra parte, *Jubileos* también se hace eco de la genealogía propuesta por J, de manera que *Jub* 4,9 hace descender a Enoc directamente de Caín, quien construye y nombra una ciudad en honor a su hijo (cf. Gén 4,17). Sin embargo, no es sino hasta su relectura de la genealogía de P cuando incluye la caracterización de Enoc como sabio escriba encumbrado. ¿Se trata de un nuevo doblete o entiende el redactor del apócrifo que las dos genealogías de Génesis aluden a dos personajes distintos, pero de mismo nombre?

<sup>358</sup> En opinión de VanderKam, el hecho de que la unión entre ángeles y mujeres se dé en un momento posterior a la caída, posiblemente conllevaría un cambio (al menos, en parte) en la adscripción de la culpa por este nefasto acto hacia los elementos femeninos: los ángeles se verían tentados por las mujeres al ver su hermosura, un motivo que será desarrollado posteriormente en *Testamento de Rubén* y por Tertuliano (VanderKam, 1995: 120-121; vid. Dimant, 1974: 100). No obstante, en mi opinión, no hay ningún indicador en el texto de *Jubileos* que establezca que la acción de los seres celestiales estuvo condicionada por una incitación al pecado de las mujeres. El motivo de la revelación de conocimientos puede que haya sido matizado en este apócrifo, pero la responsabilidad angélica en su unión sexual parece aún mantenerse.

<sup>359</sup> Ninguno de los libros pertenecientes a *1 Enoc* presenta el descenso angélico con esta motivación moral, sino que sus enseñanzas son criticadas de manera general e inequívoca en el *Libro de los Vigilantes* e ignoradas o denunciadas en las obras posteriores (vid. 1.4.3 y 1.5.1). Para Dimant, puede que el autor de *Jubileos* conociera por separado las tradiciones de la unión entre ángeles y mujeres y la de las enseñanzas angélicas (Dimant, 1974: 102-103). Sin embargo, las alusiones a la tradición enóquica (y, especialmente, al *Libro de los Vigilantes*) son suficientes en el libro de *Jubileos* como para presuponer un uso directo de la fuente: su divergencia con la narrativa que toma como base podría deberse más bien a una adecuación de sus elementos a sus propios intereses (VanderKam, 1999: 153).

<sup>360</sup> En contra de esta teoría, Segal recuerda que, en pasajes posteriores, *Jubileos* introduce la figura de Mastema como ser angélico que, a la manera de Satán, actúa de adversario, y cuyo liderazgo sobre los espíritus malignos explica al menos parte del mal en el mundo (vid. *infra*). En su opinión, sería extraño que el autor o redactor de *Jubileos* eliminara la caída angélica para preservar la santidad del cielo, pero, a la vez, hablara de la acción de un líder angélico satánico. Para él, *Jubileos* busca una excusa diferente para el descenso de los vigilantes que permita mantener la supuesta etimología del nombre de Jared a la vez que su transgresión se sitúa alejada en el tiempo para hacerla más próxima y mejor conectada a la llegada del diluvio (Segal, 2007: 126-132). Sin embargo, hay que tener en cuenta que la acción de Mastema se presenta en *Jub* 10,1-14 como parte de un acuerdo divino: no se trata en principio de una transgresión de la voluntad de Dios, sino de una actuación sobre la humanidad que cuenta con su consenso. Ya desde el mismo momento en que se produce este acuerdo, Dios ordena a los ángeles revelar a Noé diferentes remedios para que pueda paliar los ataques de los espíritus al mando de Mastema a sabiendas de que no sólo cumplirán su función de castigadores, sino que probablemente “no se



La tradición ligada a Azazel sobre la instrucción de secretos celestiales – y que generalmente se considera un elemento secundario, añadido a la tradición más antigua sobre la rebelión celestial – es, en el s. II a.e.c., adaptada a un nuevo esquema narrativo. Al tener lugar antes de la unión ilícita de ángeles y mujeres, se mantiene su carácter positivo. Adquiere la misma posición que, por ejemplo, las enseñanzas otorgadas por los ángeles a Adán y Eva en *Jub* 3,15, donde enseñan a la primera pareja a trabajar la tierra y guardar el jardín del Edén. Sin embargo, contrasta enormemente con la consideración claramente negativa que toma la adquisición de conocimiento por medio de la fruta del árbol prohibido en el relato del Edén. De este modo, se subraya la misma idea mantenida en la tradición enóquica: que toda adquisición de conocimiento tildada de perversa lo es no tanto por su contenido, sino por su forma de adquisición: una transgresión a la voluntad divina.

Dicho esto, uno de los saberes denostados en la tradición enóquica parece haber escapado a esta adaptación del mito, la adivinación (cf. *1 En* 8,3):

Halló [Cainán] antiguas escrituras grabadas en la roca, cuyo contenido leyó y tradujo, y con ellas se extravió, porque allí estaban las enseñanzas de los custodios, en las que explicaban la adivinación por el sol, la luna y las estrellas de todas las constelaciones del cielo.<sup>361</sup>

Esta breve mención se sitúa alejada en el tiempo a la acción de los ángeles:<sup>362</sup> presentada de manera posterior a su unión sexual con las mujeres, parece que el conocimiento revelado por los ángeles toma desde ese momento, dos vías distintas: una consideración negativa de aquellos saberes astrológicos relacionados con los custodios y una positiva, vinculada al ciclo agrario y el sistema calendárico (vid. Stuckenbruck, 2009: 302-303). Respecto a la primera, llama la atención la transmisión por escrito de estos saberes celestiales: se trata de un método utilizado frecuentemente para preservar la sabiduría a lo largo de los siglos (vid, p. ej.: *Antigüedades judías* I,69-70; Reed, 2005a: 93, n. 25), si bien también será criticado en el s. I e.c. como saber vinculado a las

---

conducirían rectamente ni producirían justicia” (*Jub* 10,10). Así pues, podría decirse que el mal perpetrado en el mundo a través de Mastema y sus espíritus entra dentro del plan divino. En mi opinión, no hay motivo para pensar que la introducción de la figura de Mastema en el relato podría representar una desvirtuación de la perfecta santidad de los cielos, como sí que lo haría el descenso de los custodios en pos de las bellas mujeres sin autorización divina.

<sup>361</sup> *Jub* 8,3.

<sup>362</sup> De hecho, aparece en una sección dedicada a los descendientes de Noé tras el diluvio. La adquisición de los conocimientos astrológicos necesarios para la adivinación aparece aquí vinculada con la figura de Cainán: ausente en el texto masorético, aparece sin embargo en la Septuaginta y es citado en *Lc* 3,36 como bisnieto de Noé.

enseñanzas de los Vigilantes en *1 En* 69,9-11 (probablemente como medio que permite perpetuar y difundir tradiciones que no constituyen la verdadera religiosidad judía; vid. 1.4.3). El uso de los conocimientos astronómicos con fines adivinatorios también será vinculado en *Jubileos* con las conocidas prácticas de los caldeos, pueblo caracterizado principalmente por su idolatría.<sup>363</sup> Ejemplo de ello es la revelación de Dios a Abrán, donde se afirma que el futuro del hombre no ha de buscarse en las estrellas, pues, pase lo que pase, responderá a la voluntad divina:

En el sexto septenario, en su año quinto, Abrán se quedó de noche, a comienzos del séptimo mes, a observar los astros desde la tarde a la mañana y ver cuál sería el curso del año con respecto a lluvias. Estaba él solo, sentado, observando, cuando sintió en su corazón una voz que le dijo: “Todas las constelaciones de los astros, del sol y la luna están en manos del Señor, ¿por qué las he de estudiar? Si quiere, hará llover mañana y tarde, y si lo desea, no dejará caer nada: todo está en su mano”.<sup>364</sup>

En opinión de Reed, al excluir las críticas a los otros conocimientos transmitidos por los Vigilantes según *1 Enoc* y suavizar la caída de los ángeles presentándola como un mandato divino, “el autor ha transformado el motivo de la instrucción angélica ilícita de una etiología del pecado en una etiología de la adivinación” (Reed, 2005a: 93).<sup>365</sup> Si bien coincido en que la etiología del mal parece un tanto desdibujada, matizada, en la versión ofrecida por *Jubileos* del mito de los Vigilantes, el hecho de que explique el origen de la adivinación no es el motivo central por el que las referencias a los custodios aparecen en esta obra. La vinculación de la unión entre los seres angélicos y las mortales con la proliferación de males en el mundo terrestre y el anuncio del diluvio es predominante en el libro de *Jubileos*, tal y como ejemplifican las referencias al mito enóquico de *Jub* 5,1-18 y 7,20-25.

El capítulo 5 de *Jubileos* retoma el relato bíblico de Gén 6,1-8,19 acerca del diluvio. Los oscuros versículos de Gén 6,1-4 son claramente interpretados en el apócrifo como una referencia al mito de los Vigilantes, donde la unión entre ángeles y mujeres da lugar al nacimiento de los gigantes.<sup>366</sup> En principio, estos seres no son presentados

---

<sup>363</sup> De hecho, Kugel apunta ya en el pasaje de *Jub* 8,3 que la observación de los astros por parte de Cainán podría considerarse como un indicio de culto idolátrico a los cuerpos celestiales (Kugel, 2012: 75).

<sup>364</sup> *Jub* 12,16-18.

<sup>365</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “the author has transformed the motif of illicit angelic instruction from an etiology of sin into an etiology of divination”.

<sup>366</sup> Además de la tradición enóquica, *Jubileos* se hace eco de la mención en la Biblia a los refaítas en Gén 15,20 (vinculados a los gigantes a partir de Deut 2,10-11): “Antiguamente llamaban Refaím al país de Galaad, pues es la tierra de los gigantes, que produjo titanes de diez, nueve, ocho y hasta siete codos de

explícitamente como la única causa del mal en el mundo: todos los mortales corrompen su conducta tras este portentoso nacimiento. A pesar de su inclusión a tenor de la tradición enóquica, *Jubileos* permanece fiel al espíritu de la fuente bíblica, enfatizando la perversión de los pensamientos y de la conducta de los hombres, motivo del diluvio en el texto canónico (cf. Gén 6,5):

Cuando los hijos de los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y tuvieron hijas, vieron los ángeles del Señor, en un año de este jubileo, que eran hermosas de aspecto. Tomaron por mujeres a las que eligieron entre ellas, y les parieron hijos, que fueron los gigantes. Creció entonces la iniquidad sobre la tierra, y todos los mortales corrompieron su conducta, desde los hombres hasta los animales, bestias, aves y reptiles. Todos corrompieron su conducta y norma, empezaron a devorarse mutuamente, creció la iniquidad sobre la tierra y los pensamientos conscientes de todos los hijos de los hombres eran malvados siempre.<sup>367</sup>

Pudiera entenderse que el marcado énfasis que se aprecia en el *Libro de los Vigilantes* acerca de la mezcla de las esferas celeste y terrestre (vid. *I En* 15) no juega aquí ningún papel (Stuckenbruck, 2017: 26). Sin embargo, pocas líneas después, el relato recoge pormenorizadamente el castigo a ángeles y gigantes de manera paralela al texto enóquico (cf. *I En* 10):

Sólo Noé halló gracia ante los ojos del Señor. Se enojó sobremanera con los ángeles que había enviado a la tierra, despojándolos de todo su poder, y nos ordenó atarlos en los abismos de la tierra, donde están presos y abandonados. Y contra sus hijos emanó sentencia de herirlos con espada y hacerlos desaparecer de bajo el cielo. Dijo: “No permanecerá mi espíritu sobre los hombres eternamente, pues carne son: sean sus días ciento veinte años”. Y envió entre ellos su espada para que se matasen unos a otros. Este comenzó a matar a aquel, hasta que todos cayeron por la espada y desaparecieron de la tierra a la vista de sus padres, quienes fueron encarcelados luego en los abismos de la tierra hasta el gran día del juicio, para que sea firme la sentencia contra todos los que corrompieron su conducta y sus acciones ante el Señor. A todos los barrió de su lugar, y no quedó uno de ellos a quien no condenara por su maldad. Hizo para toda su obra una nueva

---

talla: habitaban desde la tierra de los hijos de Amón hasta el monte Hermón, y su sede real era Carnaim, Astarot, Dara, Maser y Beón. Pero el Señor los exterminó por la maldad de sus acciones, pues eran sobremanera perversos. Puso en su lugar a los amorreos, pecadores y malvados cual no hay ahora pueblo en la tierra que alcance todos sus pecados, por lo que no han de ser longevos sobre la tierra” (*Jub* 29,9-11). Si se trata o no de los mismos gigantes engendrados por los custodios según *Jub* 5,1 y 7,22 no está claro, si bien su vinculación con el motivo del mal podría llevar a afirmarlo: aunque el pasaje no menciona la transgresión de los ángeles, sí afirma la maldad de estos seres y su destrucción por parte de Dios.

<sup>367</sup> *Jub* 5,1-2.

y justa creación, para que no prevaricaran nunca y fueran justos, cada uno en su especie, por siempre.<sup>368</sup>

El castigo a los ángeles queda claramente justificado por su unión impura con las mujeres en la tierra, presentada a principios del capítulo.<sup>369</sup> La falta específica de los gigantes no es tan evidente en el capítulo 5, que parece englobarlos con el resto de los pecadores de la tierra (*Jub* 5,3).<sup>370</sup> Sin embargo, aparece detallada en una nueva referencia al mito en el capítulo 7, donde la causa del diluvio se identifica con la fornicación e impureza de los ángeles, así como la iniquidad y matanza originada en la tierra por sus descendientes:

Por estas tres causas ha ocurrido el diluvio sobre la tierra, por la fornicación que cometieron los custodios con las hijas de los hombres, contra lo que se les había ordenado. Tomaron por mujeres a cuantas escogieron entre ellas, cometiendo la primera impureza, y tuvieron hijos gigantes, todos ellos descomunales, que se devoraban unos a otros: un titán mataba a un gigante, un gigante mataba a un jayán, éste al género humano, y los hombres, unos a otros. Todos pasaron a cometer iniquidad y derramar mucha sangre, llenándose la tierra de maldad. Luego pecaron con todas las bestias, aves, reptiles y sabandijas, derramándose mucha sangre sobre la tierra, pues el pensamiento y la voluntad de los hombres concebían error y maldad constantemente. El Señor destruyó todo de la faz de la tierra a causa de sus malas acciones y por la sangre derramada en ella, y quedamos nosotros, mis hijos, yo [Noé] y cuantos entraron con nosotros en el arca. Mas he aquí que veo ante mí vuestras acciones, que no os conducís justamente, pues habéis comenzado a seguir camino de corrupción, apartándoos uno del otro teniendo celos mutuos, y que no vais a estar juntos, hijos míos, cada uno con su hermano.<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> *Jub* 5,5-12.

<sup>369</sup> Esta unión ilícita entre los seres angélicos y las mortales se toma, además de como acto impuro que lleva a un aumento de la maldad en la tierra, como punto de partida para introducir una de las problemáticas haláquicas más repetida en el relato de las historias patriarcales en *Jubileos*: la prohibición de matrimonios mixtos, con cónyuges provenientes de pueblos gentiles que desvirtúen la pureza genealógica (vid. Halpern-Amaru, 1999: 147-159; Reed, 2005a: 90-91).

<sup>370</sup> Según el pasaje que sigue a este fragmento – y que Kugel considera una interpolación posterior (Kugel, 2009: 230-233) – las tablas celestiales recogen las sentencias a las que se ha condenado a todos los transgresores por sus faltas. Sin embargo, también establece que a los hijos de Israel que vuelvan al camino recto se les perdonarán todos sus pecados si se arrepienten una vez al año: un ritual que, si bien no es denominado como tal en el apócrifo, parece remitir claramente al día de la expiación (*Jub* 5,17-18; cf. Lev 16). Aunque los nombres de Azazel o Asael en referencia a un líder angélico no aparecen en *Jubileos*, la inclusión de esta referencia justo tras el relato de los Vigilantes no deja de ser llamativa. El autor de este apócrifo probablemente conoció una versión del mito de los Vigilantes en la que Azazel jugaba este papel de chivo expiatorio de todas las transgresiones originadas por su descendencia (vid. 1.4.1), incluyéndola y modificándola en su narrativa a fin de continuar el esquema general de la obra, donde los diferentes episodios ofrecen una explicación a las normas haláquicas y las costumbres culturales (vid. VanderKam, 1999:168).

<sup>371</sup> *Jub* 7,21-26.

También el capítulo 20 hace una breve referencia al castigo de los gigantes – omitiendo el de los ángeles – al hilo de una serie de recomendaciones de Abrahán a sus hijos, exhortándolos a continuar el ritual de la circuncisión, a alejarse de toda fornicación e impureza, y a huir de la idolatría. Es decir, en definitiva: a cumplir la voluntad divina si no quieren tener un funesto final como castigo divino:

Les contó el castigo de los gigantes y el de Sodoma, el que sufrieron por su maldad, fornicación, impureza y corrupción mutua. Guardaos también vosotros de toda fornicación e impureza y de toda contaminación de pecado, para que no deis vuestro nombre a maldición, vuestras vidas a escarnio, ni vuestros hijos a destrucción por la espada; para que no seáis malditos como Sodoma ni sea vuestro resto como el de los hijos de Gomorra.<sup>372</sup>

La vinculación del relato de los ángeles y su descendencia con la impureza cometida por Sodoma y Gomorra será retomada – como ya se adelantaba en el epígrafe 1.5.3 – por referencias posteriores al mito de los Vigilantes, como pueden ser *TestNef* 3,3-5; Jud 5-7 y 2 Ped 2,4-9 (vid. Newman, 1984: 18).

Según el texto de *Jubileos*, los espíritus de los gigantes muertos no aparecen como los espíritus malignos que ocasionan el mal en el mundo presente. En la tierra, nada sobrevive al diluvio salvo Noé y su arca. La nueva creación se presenta como un mundo de justicia, pero, contradictoriamente, se reconoce al mismo tiempo la posibilidad de que los hombres vuelvan a pecar. En este contexto, las tablas celestiales juegan un papel crucial para entender la teología del apócrifo: en ellas, están escritas las transgresiones y castigos de todos los seres. En una división marcadamente dualista entre el pueblo judío y los gentiles, su carácter de pueblo elegido es la clave de su salvación, pues Dios ha establecido que, si vuelven a él con justicia, los hijos de Israel serán perdonados (*Jub* 5,17).

Sin embargo, de forma paralela, *Jubileos* sí que reconoce la existencia de demonios y espíritus malignos. Se trata de seres sobrenaturales que pervierten al hombre y le incitan a hacer el mal, además de los encargados de acosarlos y dañarlos físicamente (*Jub* 7,27; 10,1-14; 11,4-5; 12,20;<sup>373</sup> 19,28; 23,29; 40,9; 46,2; 50,5).<sup>374</sup> El origen de los

---

<sup>372</sup> *Jub* 20,5-6.

<sup>373</sup> En *Jub* 12,20 Abrahán pide a Dios que lo salve “de los malos espíritus que dominan los pensamientos de los hombres”. Según Menahem Kister, la expresión etiópica *hëllinā lëbba sab'ë* es equivalente a la bíblica יִצְרַר לֵב הָאָדָם: “la inclinación del corazón del hombre” (cf. Gén 6,5; 8,21), a la que se aludirá en el epígrafe 2.4. En origen, se trata de una inclinación de carácter neutro, pero aquí vulnerable a la acción de estos espíritus malignos (Kister, 2010: esp. 244-245, 256-257). El hecho de que las raíces internas del mal en los hombres puedan relacionarse con la actividad de espíritus o demonios podría verse, en cierto modo,

espíritus malignos parece ligado igualmente a la tradición de los Vigilantes, como parte de su descendencia (*Jub* 10,5). Si bien no son vinculados específicamente con los gigantes, podría deducirse tal relación a tenor de la tradición enóquica, entrando en contradicción con el pasaje anterior.<sup>375</sup> Noé rogará a Dios por el cese de su actividad al ver el acoso al que someten a su descendencia, contexto en el que se introduce una nueva potencia maligna, la figura de Mastema,<sup>376</sup> príncipe de los espíritus:

Entonces el Señor, nuestro Dios, nos ordenó apresar a todos. Pero llegó Mastema, príncipe de los espíritus, y dijo: “Señor Creador, déjame algunos de ellos que me obedezcan y hagan cuanto les mande, pues si no me quedan algunos de ellos no podré ejercer la autoridad que quiera en los hijos de los hombres, pues dignos son de destrucción y ruina, a mi arbitrio, ya que es grande su maldad.” Ordenó Dios entonces que quedara con Mastema una décima parte, y que las otras nueve descendieran al lugar de suplicio. A uno de nosotros dijo que enseñáramos a Noé toda su medicina, pues sabía que no se conducirían rectamente ni producirían justicia. Oramos según su palabra: a todos los malos que hacían daño los encaramos en el lugar de suplicio, pero dejamos a una décima parte para que sirvieran a Satanás sobre la tierra. Y comunicamos a Noé los remedios de las enfermedades, juntamente con sus engaños, para que curase con las plantas de la tierra. Noé escribió todo como se lo enseñamos en un libro, con todas las clases de medicina, y los malos espíritus quedaron sin acceso a los hijos de Noé.<sup>377</sup>

Se trata de una figura satánica,<sup>378</sup> similar a otros acusadores de la humanidad que se encuentran en el texto bíblico como Zac 3,1-2; Job 1,6-2,7; o 1 Cr 21,1 (vid. 2.6). Como parte de la corte celestial, consigue que Dios no aniquile a la totalidad de los malos

---

como un anticipo de la visión del *Tratado de los dos espíritus* en Qumrán (Brand, 2013: 194), obra especialmente tratada en el capítulo 3.

<sup>374</sup> A lo largo del apócrifo se suceden las menciones a la acción de demonios y malos espíritus. No obstante, si bien estas son más frecuentes en torno al relato de los Vigilantes y la presentación de Mastema, puede observarse cierta disminución de su influencia con el progreso de la narrativa. En su lugar, los gentiles parecen tomar el lugar de los demonios como enemigos del pueblo de Israel, una asociación que podría derivar de Deut 32,8-9 y Sal 106,35-37 (VanderKam, 2003: 353-354; Reed, 2009: 357-358).

<sup>375</sup> Según Kugel, espíritus malignos y gigantes no pueden estar relacionados, pues la muerte de estos últimos está explícitamente incluida en *Jub* 5,9 (2012: 72-73, 82). No obstante, al ser seres semidivinos, podría entenderse que, al igual que en el *Libro de los Vigilantes*, el hecho de destruir su cuerpo no implica que su espíritu no pueda perdurar en la tierra.

<sup>376</sup> Generalmente presentado en el texto como príncipe Mastema (שר המשטמה) o, simplemente, Mastema: “[príncipe de la] enemistad/hostilidad” (si bien שר puede entenderse no como “príncipe” sino simplemente como “líder angélico”, vid. Dimant, 2010: 247-248; Kugel, 2012: 83, esp. n. 148). En la Biblia hebrea, el término *mastema* puede verse en Os 9,7-8 como nombre común, siendo *Jubileos* la única obra de la literatura del Segundo Templo donde aparece un líder angélico con tal nombre, cuya raíz recuerda enormemente a la misma del popular Satán (שטן).

<sup>377</sup> *Jub* 10,7-13.

<sup>378</sup> Satán y el resto de los acusadores celestiales serán estudiados con mayor detalle en el próximo epígrafe 2.6.

espíritus anteriormente mencionados, sino que le conceda el mando de una décima parte a fin de poder ejercer su labor de castigo a la humanidad.<sup>379</sup> Existe cierta tensión en cuanto a la caracterización de estos malos espíritus subordinados a Mastema. Por una parte, *Jubileos* toma en consideración la tradición enóquica, en la que estas potencias sobrenaturales son el resultado de la unión entre ángeles y mujeres, una transgresión que no entraba dentro de los planes divinos. Sin embargo, al mismo tiempo, también se hace eco de la tradición bíblica, donde los malos espíritus aparecen como emisarios divinos, aquellos que castigan a la humanidad según sus órdenes y que fueron creados para tal fin (vid. Stokes, 2010: 111). A medio camino entre estas dos concepciones, el libro de *Jubileos* presenta a estos seres como resultado de la impureza sexual cometida por los custodios, pero mantiene su labor de agentes del castigo divino, esta vez, vinculados a una figura demoniaca independiente que salvaguarda completamente la infinita bondad divina. De este modo, aunque según *Jub* 10,5 los malos espíritus – y probablemente, los demonios, pues las dos categorías parecen mezclarse en el apócrifo – provengan de las acciones de los custodios en la tierra, la responsabilidad de los ángeles caídos respecto al mal provocado entre los hombres por su descendencia característico de *1 Enoc* queda minimizada en esta obra. Las enfermedades provocadas por las potencias sobrenaturales no se presentan como consecuencia de la transgresión angélica, sino como acciones independientes de los espíritus como subordinados de Mastema (vid. Reed, 2005a: 94). A fin de librar de ellas a su pueblo elegido, Dios ha dispuesto que Noé sea instruido en los remedios necesarios para evitar dichas aflicciones: un tema que recuerda a las sanaciones propuestas por Tob 6,8-9 y que contrasta enormemente con su consideración negativa como parte de los conocimientos revelados por los Vigilantes en *1 En* 8,3.<sup>380</sup>

No obstante, no sólo el mal natural va a ser explicado a través de la acción de espíritus y demonios, sino también el mal moral: en una narración ampliada de la lista genealógica de Gén 11,10-26 puede verse cómo estos seres actúan de incitadores a la idolatría entre los antepasados de Abraham:

Ur, hijo de Kesed, construyó Ur de los caldeos, a la que dio su nombre y el de su padre. Se fabricaron estatuas de fundición, y adoraban cada uno a sus ídolos metálicos. Comenzaron

<sup>379</sup> El hecho de que la maldad de los hombres sea grande y Dios permita su castigo a través de esta figura satánica parece que esconde a la vez la idea de un origen terrestre del mal, humano, a través de una inclinación innata al pecado, un tema que se tratará con mayor extensión en el epígrafe 2.4.

<sup>380</sup> En opinión de Armin Lange, este pasaje podría verse como una etiología de la medicina que trata de integrar las prácticas médicas helenísticas en el pensamiento monoteísta judío: por lo general, la Biblia hebrea concibe las enfermedades como castigos divinos a los pecados de los hombres, no a la acción de demonios (Van Ruiten, 2000: 340).

a hacer esculturas e imágenes impuras, y los malos espíritus los ayudaban induciéndoles a cometer pecado e impureza. El príncipe Mastema se esforzaba en hacer todo esto y enviaba a los otros espíritus que habían sido puestos bajo su mando para cometer toda clase de extravío, pecado e iniquidad: destruir, arruinar y derramar sangre sobre la tierra.<sup>381</sup>

Así pues, el mito de los Vigilantes adapta otro de sus rasgos – la vinculación entre las enseñanzas angélicas sobre metalurgia y la aparición de la idolatría – al nuevo esquema que subordina a la descendencia angélica a un líder celestial distinto: Mastema. Este príncipe de los espíritus no sólo actuará a través de sus esbirros, sino que también van a describirse algunas de sus acciones individuales, comenzando por la historia de Abrán/Abraham. A fin de arruinar a la humanidad a través de las más variadas formas, *Jub* 11-11-24 narra cómo Mastema envía cuervos y otras aves a comerse toda la semilla que los hombres plantaban en la tierra, produciendo una gran miseria. Sin embargo, Abrán decide apartarse de las prácticas idolátricas de su padre y comienza a orar a Dios.<sup>382</sup> De este modo, cuando llega de nuevo la época de la sementera, consigue alejar a los cuervos y, posteriormente, enseña a los carpinteros a construir arados que oculten la semilla en la tierra, resolviendo definitivamente el problema de las aves.<sup>383</sup> Los esfuerzos de Mastema y sus espíritus por sembrar el mal entre los hombres dejan su huella en el mundo, pero una verdadera disposición piadosa es el arma más poderosa contra sus ataques. Así pues, no sólo los remedios revelados a Noé, sino la fe en el Dios de Israel (frente a los falsos dioses del entorno) y el cumplimiento de las prescripciones haláquicas asociadas a esta religión son los tres pilares que aseguran al pueblo judío una buena vida exenta de males.

---

<sup>381</sup> *Jub* 11,3-5.

<sup>382</sup> El hecho de que Abrán decida abandonar las prácticas idolátricas de su entorno parece derivarse de una lectura exegética de Jos 24,2-3, donde se afirma que el padre de Abraham rinde culto a dioses extranjeros y, de manera paralela, que Dios tomó a Abraham bajo su amparo. El motivo para los intérpretes de este pasaje parece claro: Abraham debió de rebelarse de alguna manera contra las creencias de sus antepasados. La misma tradición se recoge también en otras fuentes como, p. ej., Jdt 5,6-9; *ApAb* 1,3; *Antigüedades judías* I,154-157 y GnRab 39,1 (Kugel, 2012: 88-89).

<sup>383</sup> Este episodio de Abrán y los cuervos no proviene del texto bíblico, sino de una antigua tradición conservada en siríaco en *Catena Severi* y una carta enviada a Jacob de Edessa (vid. Brock, 1978). En ella, Abrán/Abraham se presenta a la manera de los héroes culturales conocidos en el entorno helenístico. Esta caracterización no es única del libro de *Jubileos*, sino que puede constatar en otras fuentes de la antigüedad como Pseudo-Eupolemo o Artapano, donde el patriarca es asociado con el origen de la astrología. No obstante, debido a la feroz denuncia de esta técnica en *Jubileos*, la tradición es adaptada al contexto: *Jub* 12,16-18 mantendrá la relación entre Abrán y la observación de los astros, pero no para difundir su conocimiento, sino para criticarlo. En su lugar, el apócrifo asocia al patriarca con la invención de un tipo de arado que evita que los cuervos se coman las semillas. De esta manera, se mantiene su caracterización como héroe cultural, pero se liga a un área neutral en el texto: la agricultura (Werman, 2007: 150).



Dicho esto, ha de tenerse en cuenta que el príncipe Mastema no es la única figura satánica mencionada en el libro de *Jubileos*. Si bien su papel en la narrativa es mucho menor, no deben olvidarse las dos breves menciones al personaje de Beliar en este apócrifo, ambas en genitivo: *Jub* 1,20 y 15,33. Originariamente Belhor (cf. *AscIs* 1,5; *TestDan* 5; vid. Corriente y Piñero, 1983: 83, n. 20), el término es utilizado por la Biblia hebrea como nombre común asociado con la maldad<sup>384</sup> y frecuentemente mencionado en los manuscritos del mar Muerto en su variante Belial como potencia opuesta a Dios a la manera de Satán (vid. 2.6 y 3).<sup>385</sup> Sin embargo, no adquiere en *Jubileos* el papel relevante que puede observarse en los escritos de Qumrán.

La primera de sus menciones se encuadra en las palabras de introducción de la obra, en la intercesión de Moisés a favor del pueblo de Israel: “Álcese, Señor, tu misericordia sobre tu pueblo, y créales un espíritu recto; no los rija el espíritu de Beliar, para acusarlos luego ante ti, apartándolos de todo sendero justo de modo que perezcan ante tu faz” (*Jub* 1,20). A pesar de su brevedad, el espíritu de Beliar es, sin duda alguna, un espíritu maligno que – al igual que Mastema y sus espíritus<sup>386</sup> – incita al hombre a descarriarse y alejarse de Dios, tomando un camino distinto al marcado por su voluntad.

Por su parte, la segunda mención (*Jub* 15,33) le vincula – al igual que al príncipe Mastema – con el ciclo de Abraham. Sigue la misma línea que su primera referencia, relacionándolo con el establecimiento de la circuncisión como marca específica del pueblo elegido (cf. Gén 17,1-14). El libro de *Jubileos* muestra un gran interés por la problemática de la identidad, separando netamente al pueblo del Señor del resto de naciones gentiles, idolátricas, a quienes guían otros espíritus o ángeles patronos.<sup>387</sup> En

---

<sup>384</sup> Generalmente en función de calificativo como segundo término de una cadena constructa: cf. Deut 23,14; 15,9; Ju 19,22; 1 Sam 1,16; 2,12; 10,27; 25,17; 30,22; 2 Sam 16,7; 20,1; 22,5; 23,6; 1 Re 21,10.13; Nah 1,11; Job 34,18; Prov 16,27; 19,28; 2 Cr 13,7 (vid. Jastrow et al., 1906).

<sup>385</sup> También Mastema aparece mencionado en uno de los principales escritos qumránicos acerca del origen del mal, el *Tratado de los dos espíritus* (vid. 3.3.2), si bien en los manuscritos del mar Muerto – justo al contrario que en *Jubileos* – la preponderancia de Belial es mayor.

<sup>386</sup> Nótese el uso de la expresión prácticamente paralela “los espíritus de Mastema” en *Jub* 19,28.

<sup>387</sup> El hecho de que Dios dé poder a los espíritus sobre las naciones gentiles “para apartarlas de él” no deja de ser una afirmación llamativa: ningún otro pasaje de *Jubileos* parece establecer un papel tan activo por parte de Dios descarriando a parte de la humanidad, sino que suele aludirse a la figura de Mastema para salvaguardar la bondad divina.

este contexto, “los hijos de Beliar”<sup>388</sup> se identifican con los pueblos paganos, aquellos que no se circuncidan, que no cometen sino pecados contra la voluntad de Dios.<sup>389</sup>

Muchos son los gentiles y muchas naciones hay, todas tuyas, sobre las cuales dió poder a los espíritus para apartarlas de él, pero sobre Israel no dió poder a ningún ángel ni espíritu, pues él solo es su soberano. Él los guarda y reclama de manos de sus ángeles y sus espíritus y de manos de cualquier súbdito suyo; él los guarda y los bendice para que sean tuyos y él sea tuyo desde ahora y por siempre. Ahora te diré que los hijos de Israel renegarán de esta norma y sus hijos no se circuncidarán según esta ley. Dejarán parte de la carne de la circuncisión al circuncidar a sus hijos, y los hijos de Beliar dejarán a sus hijos sin circuncidar, como nacieron. Gran cólera del Señor habrá contra los hijos de Israel, porque dejaron su alianza y se apartaron de su mandato. Le han irritado, han blasfemado contra él al no cumplir la norma de esta señal, pues se hicieron como gentiles: dignos de ser apartados y desarraigados de la tierra. No tendrán, pues, perdón ni remisión de este pecado y error eternamente.<sup>390</sup>

Sin embargo, al llegar a uno de los episodios más célebres del relato de Abraham – el sacrificio de Isaac – el príncipe Mastema será quien proponga probar la fe de Abraham (y no Dios mismo como en el texto bíblico, cf. Gén 22,1):

En el séptimo septenario, en su primer año, en el primer mes, en este jubileo, el doce de este mes, se dijo en los cielos de Abrahán que era fiel en todo lo que se le ordenaba. Dios lo amaba, pues había sido fiel en la adversidad. Llegó el príncipe Mastema y dijo ante Dios: “Abrahán ama a su hijo Isaac y lo prefiere a todo. Dile que lo ofrezca en holocausto sobre el altar y verás si cumple esta orden. Entonces sabrás si es fiel en todo tipo de pruebas”.<sup>391</sup>

La acción de Mastema en este pasaje recuerda enormemente a la función de acusador de Satán en Job 1,6-2,10. Estará, además, contemplando toda la acción junto a Dios (*Jub* 18,9) y quedará “confundido” cuando Dios determine que el temor mostrado por el patriarca merece que su hijo sea salvado (*Jub* 18,12). Gracias a su inclusión en la

---

<sup>388</sup> La expresión “hijos de Belial” (בני בליעל) es más que conocida por la Biblia hebrea como referencia a los pecadores y supone la mayor parte de las menciones bíblicas a este término: cf. Deut 13,14; Ju 19,22; 20,13; 1 Sam 2,12; 10,27; 1 Re 21,10; 13,2; 2 Cr 13,7.

<sup>389</sup> Al igual que ocurría con la posible crítica a las prácticas gimnásticas helenísticas realizadas sin vestimenta alguna que cubra la desnudez del hombre en *Jub* 3,29-31, este pasaje es también considerado por Kugel como una interpolación posterior, atañendo de nuevo a las prácticas gentiles (Kugel, 2009: 248-250).

<sup>390</sup> *Jub* 15,31b-34.

<sup>391</sup> *Jub* 17,15-16.

narrativa de *Jubileos*, cualquier posible objeción al proceder de Dios en el pasaje bíblico queda aquí descartada.<sup>392</sup>

Por último, la inclusión del personaje de Mastema también salva la reputación de Dios en un controvertido pasaje bíblico en el que Dios sale a matar a Moisés cuando este regresa a Egipto (Éx 4,24). En su lugar, *Jubileos* propone a la figura satánica: una identificación mucho más coherente con la caracterización del personaje:

Tú [Moisés] sabes lo que Dios te habló en el monte Sinaí y lo que quiso hacer contigo el príncipe Mastema, cuando volvías de Egipto, en el camino, donde lo encontraste en la posada. ¿No quiso matarte con toda su fuerza y salvar a los egipcios de tu mano, cuando vio que habías sido enviado a hacer justicia y tomar venganza de ellos? Pero te salvé de su mano, y en Egipto hiciste las señales y prodigios contra el faraón, su casa, sus siervos y su pueblo, para los que fuiste enviado.<sup>393</sup>

El príncipe Mastema aparece, en efecto, como aliado de los egipcios (*Jub* 48,9-18). A pesar de sus intentos por asistir a los egipcios, Dios impide que sus encantamientos o ungüentos tengan éxito alguno. Además, los días de la Pascua quedará atado y encerrado para evitar que calumnie a los israelitas.<sup>394</sup> una acción que recuerda a los castigos de vigilantes y custodios, así como al uso de ligaduras en las prácticas mágicas para frenar el ataque de demonios u otras entidades malignas. No obstante, el capítulo siguiente parece hacer referencia a otra variante del relato, donde “las fuerzas del príncipe Mastema habían sido enviadas a matar a todos los primogénitos en la tierra egipcia” mientras que los israelitas celebraban la Pascua (*Jub* 49,2). En lugar de los siervos de una potencia maligna, las fuerzas de Mastema aparecen como agentes divinos, llevando a cabo la décima plaga para beneficio del pueblo elegido. Si bien los espíritus se han presentado en *Jub* 10,8-9 como el medio de castigo de los pecadores utilizado por el adversario Mastema, el pasaje contrasta con todo el relato anterior. Esta y otras contradicciones incluidas en la redacción final de *Jubileos* dejan la puerta abierta a una posible autoría por parte de varias manos o a la acción de un interpolador. En el caso de que esta teoría fuera cierta, podría ser que una segunda mano se mostrara disconforme con la idea de que Dios pueda tener oponentes angélicos en sus planes, por

---

<sup>392</sup> De nuevo, la tradición es compartida por otras fuentes, pues *AntBib* 32,1-2 y *bSanh* 89b también derivan el episodio del sacrificio de Isaac de la intervención de una figura angélica.

<sup>393</sup> *Jub* 48,1-4.

<sup>394</sup> Nótese que δῖαβολος (“diablo”) – término utilizado por Syncellus en *Jub* 10,8 en lugar de Mastema – significa literalmente “calumniador” (vid. Nickelsburg, 1989: 59, n. 10:8; Corriente y Piñero, 1983: 184, n. 15). Se trata del término usualmente utilizado en griego para traducir el “satán” hebreo (Kelly, 2006: 2).

lo que preferiría subordinar estas fuerzas demoniacas a la voluntad divina (Kugel, 2009: 218; 2012: 198).

El relato de *Jubileos* concluye con las leyes de los jubileos y el sábado, enfatizando dos de los motivos más repetidos a lo largo del relato: la periodización de la historia y la importancia de la halajá, cuyo cumplimiento diferencia al pueblo judío del resto de naciones y asegura su bienestar gracias a una íntima relación con la divinidad. Las transgresiones a la voluntad divina presentadas por el apócrifo son variadas y ejemplificantes: una muestra de lo que ha de evitarse y su porqué. No obstante, el redactor es consciente de la realidad de su tiempo, donde – a pesar de todas las enseñanzas recibidas – el mal sigue imperando. En su opinión, “pasarán jubileos hasta que se purifique Israel de toda culpa de fornicación, impureza, abominación, pecado y error, y habite todo el país en seguridad, sin que tenga ningún demonio ni mal, y se purifique la tierra desde entonces hasta siempre” (*Jub* 50,5).

A tenor del análisis de las potencias sobrenaturales responsables del mal, podría decirse que el libro de *Jubileos* muestra una concepción cercana al *Libro de los Vigilantes* respecto al problema del mal. Aunque su impacto en este apócrifo no parece tan amplio como en su fuente, Boccaccini sostiene que *Jubileos* comparte con el resto del judaísmo enóquico la defensa de un origen sobrehumano del mal identificado con el mito de los Vigilantes (Boccaccini, 1998: 87), una opinión también compartida por Kvanvig (2005: 78). Sin embargo, han de resaltarse las diferencias entre uno y otro apócrifo. El libro de *Jubileos* se hace eco de la unión entre ángeles y mujeres, así como de su descendencia gigantesca. No obstante, reduce drásticamente el papel que la revelación de conocimientos tiene en el origen del mal y modifica la causa del descenso angélico, que ya no es considerada una caída (una transgresión), sino consecuencia del mandato divino. Su impura unión con las mujeres no es planeada en las alturas (cf. *I En* 6), sino cuando los ángeles ya están en la esfera terrestre obedeciendo las órdenes de Dios. Los impuros pensamientos que llevan a los ángeles a unirse a las mujeres no se conciben hasta su llegada al mundo de los hombres, preservando la completa santidad de los cielos. Por otra parte, su descendencia será aniquilada al igual que en *I Enoc*, pero los espíritus de los gigantes no sobrevivirán al diluvio. En cambio, se establece la acción de demonios y espíritus malignos en la tierra, también derivados de esta ilícita unión. Su acción en el mundo terrestre será minimizada en *Jubileos*, pues tan sólo una décima parte de ellos será establecida por Dios bajo el mando de Mastema. De este

modo, la acción de un líder angélico satánico diferente a los nombrados en el *Libro de los Vigilantes* queda supeditada a la voluntad divina: sus actos malvados sirven de castigo a los hombres y, aún cuando se desvían de su función y actúan en contra del pueblo de Israel, parecen justificados por su inclusión en el plan divino (cf. *Jub* 10,9-10).

Todas estas diferencias llevan a deducir que el autor de *Jubileos* está reduciendo parte de la culpa que se adscribe a los ángeles en el *Libro de los Vigilantes*. Pudiera entenderse que su inclusión en el apócrifo sirve, al igual que el primer pecado de Adán y Eva, como un ejemplo de desobediencia, de manera que las nefastas acciones presentadas y su castigo sirvan como advertencia a los hombres (vid. Halpern-Amaru, 1999: 12-15; Reed 2005a: 90; Stuckenbruck, 2017: 26-27). Así pues, su función etiológica queda puesta en entredicho en *Jubileos*, donde la responsabilidad humana también juega un importante papel (VanderKam, 1999: 154; Hanneken, 2006: 14-16).

En opinión de Segal, el mensaje de *Jubileos* no es que el mal tenga un origen en el mito de los Vigilantes, sino que Dios ha ordenado el universo de modo dualista, por lo que tanto el bien (representado por los ángeles en el cielo y el pueblo elegido en la tierra) como el mal (las potencias malignas sobrenaturales y los pueblos gentiles) existen desde la misma creación (Segal, 2007: 100-101). Sin embargo, ni Mastema ni los espíritus malignos aparecen nombrados en la creación como el resto de los seres celestiales en *Jub* 2,2. En contraste, Loren T. Stuckenbruck defiende una introducción del mal en el mundo de manera posterior. En su análisis del texto de *Jubileos*, toma en consideración cinco episodios distintos en los que el problema del mal podría tener un mayor peso en la narrativa: 1. La historia de Adán y Eva en el Edén (*Jub* 3,8-31); 2. El asesinato de Abel a manos de Caín (*Jub* 4,1-6; 9; 31-32); 3. La caída de los ángeles (*Jub* 5,1-19; 7,20-39; 8,1-4; 10,1-14); 4. La desnudez de Noé y la maldición de Canaán (*Jub* 7,7-15; 8,8-9,15); y 5. El incidente de la torre de Babel (*Jub* 10,18-11, 6). A su parecer, ninguno de ellos parece alzarse como explicación única al origen del mal. No obstante, aunque la tradición de los Vigilantes parece haber sido modificada en este apócrifo en pro de un mayor énfasis en la responsabilidad humana, es – en su opinión – la más prominente de todas las alternativas propuestas en la obra, pues si bien las acciones angélicas reciben un castigo, parte de los espíritus malignos que se derivan de ellas quedan activos tras el diluvio, siendo frecuentemente referidos en pasajes posteriores a este episodio (Stuckenbruck, 2009: 307-308; 2017: 25). Las referencias al mito de los

Vigilantes y los malos espíritus son, desde luego, más numerosas que el resto de las transgresiones tomadas en consideración, si bien los capítulos centrales de la obra parecen más interesados en la acción de los hombres y el castigo de sus transgresiones que en la influencia de potencias sobrenaturales.

En mi opinión, la existencia del mal en el mundo actual, postdiluviano, se explica en *Jubileos* mediante una combinación de la acción de seres espirituales malignos o potencias demoniacas junto con la conocida idea de la retribución tradicional, según la cual, el mal se concibe como un castigo divino a las transgresiones humanas que surgirían por propia iniciativa, sin instigadores de por medio. El punto de conexión entre el mito de los Vigilantes y las demás faltas humanas presentadas en el apócrifo sería la crítica a dos de los pecados más denostados en el apócrifo: la fornicación (זנות) y la impureza (טומאה), entendiendo esta última no sólo en cuanto a la posible impureza ritual que atañe a los sacerdotes, sino expandiendo sus fronteras a la impureza sexual y los contactos con los gentiles de cualquier persona del pueblo judío. Respecto a cuál es el punto de origen exacto de ese mal – tanto natural como moral – el libro de *Jubileos* parece guardar silencio. En cambio, el apócrifo parece más interesado en la problemática de la identidad: la elección de Israel como pueblo elegido y su separación respecto a los malvados pueblos gentiles, cuyas acciones no deben imitarse (Reed, 2009: 361; Stokes, 2010: 129, 144).

En conclusión, puede afirmarse que, a diferencia de otras obras del período del Segundo Templo, tanto el relato de Adán y Eva incluido al inicio del apócrifo como la versión propuesta del mito de los Vigilantes en los siguientes capítulos no funcionan en el libro de *Jubileos* como explicaciones al origen del mal. Ninguna de las dos tradiciones parece negar la validez de la otra y sirven, más bien, para describir cómo funciona el mundo (vid. Segal, 2007: 140, 143; Stuckenbruck, 2009: 305-306; Brand, 2013: 173). Por ello, toman aquí una función paradigmática: ejemplifican una larga sucesión de episodios en los que las transgresiones tanto humanas como sobrehumanas tienen una única respuesta: la actuación de Dios en consecuencia. El castigo divino a toda falta – especialmente aquellas relacionadas con la idolatría y la impureza – es más relevante para *Jubileos* que una explicación exacta de cómo se originó el pecado en el mundo. De este modo, *Jubileos* incluye en su narrativa las dos tradiciones etiológicas más usuales de la apocalíptica judía sin mayor contradicción, despojándolas de su función y sin preponderar una sobre otra.

### 2.2.3. LAS PRIMERAS AGUAS NEGRAS DE 2 BARUC

De modo mucho más breve, una tercera alusión doble al relato de Adán y Eva junto con la caída de los Vigilantes puede encontrarse en otra de las obras vinculadas a la apocalíptica judía: el *Apocalipsis siríaco de Baruc* o *2 Baruc*.<sup>395</sup> Se trata de una obra claramente posterior, datada a finales del s. I o principios del s. II e.c.,<sup>396</sup> es decir, compuesta tras la caída del Segundo Templo en el año 70. La pérdida del Templo de Jerusalén por una segunda vez a manos de una potencia extranjera (Roma) supone un verdadero momento de crisis para el pueblo judío. El mayor de los castigos divinos inimaginables había vuelto a producirse y el pueblo exige una explicación ante los males sufridos. Para ello, se recurre en las obras pseudoepigráficas de la época a personajes conocidos que vivieron una situación similar: la pérdida del Primer Templo. En este caso, se recurre a Baruc: escriba y secretario de Jeremías y testigo de la caída de Jerusalén en el año 586 a.e.c. (cf. Jer 32,12-13,16; 36,26.32). El paralelo de los contextos históricos – el del protagonista literario y el del lector – permiten dejar un claro mensaje esperanzador: al igual que el pueblo judío sobrevivió a la primera pérdida del Templo y el exilio de Babilonia, igualmente las tribulaciones actuales pasarán y Dios perdonará a su pueblo, protegiéndolo y elevándolo.

Según este apócrifo, tras la destrucción del Primer Templo a manos de los babilonios, la misión de Baruc será la de guiar a la población de Jerusalén, recibiendo una serie de revelaciones que ayudan al lector a comprender el sentido de la catástrofe. *2 Baruc* se constituye, de esta manera, como una obra de contenidos variados, tales como lamentaciones y oraciones del protagonista, diálogos en los que Baruc plantea a Dios las cuestiones que le suscita la ruina de Jerusalén, visiones apocalípticas

---

<sup>395</sup> Abreviado de este modo para distinguirlo del libro deuterocanónico de Baruc y otras obras apócrifas pseudoepigráficas: *3 Baruc* o *Apocalipsis griego de Baruc* – al que se hará referencia en el subepígrafe 2.3.2 – y *4 Baruc*.

<sup>396</sup> Algunos investigadores como Jean Hadot o Marc Philonenko han propuesto una fecha más temprana de al menos su primera redacción, anterior a la caída del Templo, si bien sus argumentos no han tenido una gran acogida en el seno académico (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 315). Por lo general, la fecha de composición de la obra se estima alrededor del año 100 e.c. (vid. Stone y Henze, 2013: 10-11). Parece provenir de círculos fariseos, pues el autor parece vinculado a las ideas que precedieron e inauguraron el movimiento rabínico (siendo incluso identificado con R. Aqiba o un miembro de Yabne por Rosenthal, o con R. Yehōšua ben Ḥananiah por Bogaert). Las distintas contradicciones y fuentes que parecen identificarse en la obra han llevado a Charles a afirmar que el autor realizaría tan sólo una labor de edición de materiales ya existentes (Charles, 1913: 474-476), mientras que Pierre M. Bogaert aprecia una unidad literaria y defiende su elaboración por un único autor (Bogaert, 1969: 57-58, vol. 1). Lo que es seguro es que su composición en siríaco responde a una traducción desde el griego (así aparece en el encabezamiento del ms. Sir. B. 21, fol. 257b de Milán), probablemente traducción a su vez de un original hebreo o arameo (vid. Klijn, 1983: 616-617; Río Sánchez y Alarcón Sáinz, 2009: 169-171; Himmelfarb, 2010: 58; Vegas Montaner, 2014: 217).

simbólicas que anuncian el fin de los tiempos con sus consiguientes explicaciones, o llamadas a la población y cartas a los judíos de la diáspora.<sup>397</sup> Al enfrentarse al problema del mal y la respuesta divina a la situación en la esfera terrestre, no es de extrañar que el apócrifo incluya algunas consideraciones – si bien, mínimas – respecto a su origen. En esta línea, destacan los pasajes de *2 Bar* 48,42-50 y 56,5-16.<sup>398</sup>

En el primero de ellos, la comparación entre justos y pecadores da pie a la mención del pecado de Adán y Eva en el Edén:

Respondí [yo, Baruc] exclamando: “Adán, ¿qué les has hecho a los que han nacido de ti? ¿Qué se le dirá a Eva, que fue la primera en obedecer a la serpiente? Pues toda esta multitud se encamina a la corrupción y es incontable el número de los que el fuego devora. Pero de nuevo hablaré ante ti: Tú, Dueño y Señor, conoces lo que hay en tu creación. Al principio Tú ordenaste al polvo que entregara a Adán. Tú conoces el número de los que han nacido de él y cuánto pecaron ante ti los que existieron y no te reconocieron como su Hacedor. Por todo eso su fin les acusará y tu Ley, que transgredieron, les castigará en tu día. Dejemos ahora a los malvados y examinemos a los justos. Narraré su bienaventuranza y no dejaré de celebrar la gloria que les está reservada. Pues, verdaderamente, del mismo modo que habéis soportado muchas fatigas durante un breve tiempo en este mundo pasajero en el que vivisteis, en ese mundo que no tiene fin recibiréis una gran luz”.<sup>399</sup>

El pasaje claramente ve en esta primera transgresión no sólo la explicación de la salida del paraíso o el duro trabajo de la tierra, sino un hecho que condena a la humanidad en sus siguientes generaciones, vinculando la acción de Adán y Eva con la corrupción reinante entre los hombres. El cumplimiento de la Ley es, al igual que en *Jubileos*, un elemento esencial en la teología de la obra y permite esa distinción neta entre los malvados gentiles que no reconocen a su Hacedor – y que serán castigados al llegar el fin de los tiempos – y el justo pueblo elegido – que hallará su recompensa en la vida futura.

El segundo y último pasaje se introduce en medio de una visión simbólica de Baruc y su interpretación por el ángel Ramiel, donde aguas negras y blancas (o brillantes)

---

<sup>397</sup> De hecho, aunque el libro nunca ha tenido carácter canónico ni para judíos ni para cristianos, la epístola que constituye la segunda parte de la obra (*2 Bar* 78-87) y que sirve de epílogo o colofón al apocalipsis propiamente dicho se encuentra incluida como obra independiente en numerosos manuscritos de la Peshitta, la traducción cristiana al siríaco de la Biblia (Río Sánchez y Alarcón Sáinz, 2009: 168).

<sup>398</sup> A ellos podría añadirse la breve mención a Adán en *2 Bar* 17,3, en la que se le achacan el acortamiento de los años de vida de los humanos y la introducción de la muerte como consecuencia de su desobediencia a la orden divina, sin añadir información adicional a la ya recogida en Gén 3.

<sup>399</sup> *2 Bar* 48,42-50.



simbolizan las transgresiones cometidas a lo largo de la historia en contraste con las grandes figuras del pueblo, los ejemplos a seguir (2 Bar 53,1-74,4). Las primeras aguas negras, como no podría de ser de otro modo, corresponderán al pecado de Adán y Eva:

Como viste primeramente, al comienzo de (la lluvia provocada por) la nube hubo en primer lugar aguas negras que descendieron sobre la tierra: esa es la trasgresión que cometió Adán, el primer hombre. Pues al hacerlo, apareció la muerte – que no existía en su tiempo –, se dio nombre al luto, se preparó la tristeza, se creó el dolor, se cumplió la fatiga en el trabajo, el orgullo comenzó a establecerse, el Seol deseó renovarse con la sangre (de los hombres) y tomó a (sus) hijos, se creó el ardor de los padres, la majestad de la humanidad fue humillada y la bondad se marchitó. ¿Qué puede ser más negro y tembloroso que eso? Este es el comienzo de las aguas negras que viste.<sup>400</sup>

Al igual que en el pasaje anterior, 2 Baruc no desarrolla el episodio de la toma del fruto prohibido en el jardín del Edén, dándolo por supuesto. Tampoco menciona en esta ocasión a los personajes de Eva y de la serpiente, sino que centra su atención en Adán, el primer hombre, como representante del origen de la humanidad. De manera paralela a Gén 3, el pasaje enumera específicamente los males ocasionados como consecuencia del primer pecado de los hombres, aunque con llamativas adiciones: a la aparición de la mortalidad le acompaña el luto, y al dolor, la tristeza. Además, surge el orgullo, aumentan las muertes entre los hombres,<sup>401</sup> nace el ardor de los progenitores ante tal pérdida y, en definitiva, la humillación de la humanidad, que pierde su elevado estatus en el Edén y entra a formar parte de un mundo donde la bondad brilla por su ausencia. La consideración que el castigo a esta transgresión recibe en 2 Baruc es marcadamente más severa que en el caso de Génesis o Jubileos, de modo que el propio ángel Ramiel pregunta de manera retórica qué puede haber más negro, más tenebroso, que este episodio. El pasaje continúa con la llegada de una nueva ola de aguas negras, incluidas dentro de las primeras aguas negras en el cómputo del apocalipsis, donde junto a la figura de Adán se introducen también como denostados protagonistas de la historia antediluviana a los ángeles transgresores:

De estas aguas negras nacían nuevamente (otras aguas) negras, y las tinieblas fueron creadas a partir de las tinieblas: Adán corrió peligro, y también los ángeles, pues ellos tenían libertad en esa época que fue creada; algunos de ellos bajaron y se mezclaron con

---

<sup>400</sup> 2 Bar 56,5-8.

<sup>401</sup> ¿Quizá a consecuencia de las trifulcas provocadas por el orgullo de los hombres al hilo del relato de Caín y Abel?

las mujeres. Los que obraron de ese modo fueron atormentados con ataduras. El resto de la multitud de los ángeles, innumerable, se contuvo. Los que habitaban en la tierra perecieron juntamente por medio de las aguas del diluvio. Estas son las primeras aguas negras.<sup>402</sup>

La referencia al mito de los Vigilantes es innegable, si bien mucho más escueta que su extensa elaboración en el *Libro de los Vigilantes* o *Jubileos*. Sin embargo, a pesar de su brevedad, el pasaje muestra sin lugar a duda un cambio en la concepción del origen del mal a inicios de nuestra era: el pecado de los ángeles – que no toman en este apócrifo una denominación específica – se origina como consecuencia del pecado anterior, el de Adán.<sup>403</sup> La transgresión de los ángeles consiste en su libre decisión de bajar a la tierra y unirse a las mujeres. Esta libertad queda subrayada por la permanencia del resto de ángeles en sus puestos y podría ser un eco del juramento llevado a cabo por los Vigilantes en *1 En* 6,4-5 a fin de no arrepentirse de su acuerdo a sabiendas de que constituye una violación de la orden divina (VanderKam, 1995: 155). Como consecuencia, los ángeles caídos son atormentados con ataduras, un castigo común a *1 En* 10,4.12 y *Jub* 5,6. En su abreviada versión, *2 Baruc* nada recoge sobre la transmisión de conocimientos, el nacimiento de los gigantes o los malvados actos de estos últimos contra la humanidad. Estas omisiones abren el debate sobre si el texto de *2 Bar* 56,9-16 depende directamente del *Libro de los Vigilantes* o si bien, con una alta probabilidad, conoce la historia de la caída de los ángeles a partir de otras fuentes – escritas u orales – ligadas a la exégesis de Gén 6,1-4 como, por ejemplo, *TestNef* 2-3 (Reed, 2005a: 112).

Aunque la caída de los ángeles se presenta en este apócrifo justo antes de la llegada del diluvio, no hay un nexo que esclarezca si el castigo divino es enviado únicamente como purificación de la acción angélica o si, más bien, responde a la difusión generalizada de los males en el mundo tras el pecado adánico, libremente repetido por las generaciones posteriores. A tenor del marcado énfasis que recibe el cumplimiento de la Ley en este apócrifo, me decantaría por la segunda opción. A pesar de su elección como parte del pueblo elegido, la responsabilidad individual es un elemento clave en las

---

<sup>402</sup> *2 Bar* 56,9-16.

<sup>403</sup> La traducción literal de *2 Bar* 56,10 es, según Río Sánchez y Alarcón Sáinz: “Para él mismo hubo peligro, también para los ángeles hubo peligro” (Río Sánchez y Alarcón Sáinz, 2009: 211, n. 10). En opinión de Reed, de este pasaje se deduce la idea de que son los hombres los que corrompen a los ángeles – y no al revés como en *1 Enoc* – si bien el apócrifo no explica cómo (Reed, 2005a: 111). Personalmente, no creo que la oposición con la tradición enóquica sea tan acusada: nada se dice en el pasaje sobre la acción corruptora de los hombres sobre los seres angélicos, sino que puede entenderse que el pecado de Adán ha inaugurado la visión degenerativa de la historia como una serie de transgresiones sucesivas.

recomendaciones de Baruc, de manera que 2 Bar 54,19 afirma que “todos nosotros, cada cual, fue para sí mismo Adán”. Puede que el pecado haya tenido su origen en el episodio del Edén, pero la doctrina del pecado original no está tan desarrollada como en los escritos atribuidos a San Pablo (vid. Reed, 2005a: 111; Río Sánchez y Alarcón Sáinz, 2009: 176; Brand, 2013: 140). La afirmación recuerda llamativamente a la pronunciada ya a finales del s. II a.e.c. en la *Epístola de Enoc* (vid. 1.5.1):

Os juro, pecadores, que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sirva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí, y gran maldición tendrán los que lo hicieron. A ninguna mujer se dio esterilidad, sino que por obra de sus manos muere sin hijos.<sup>404</sup>

En este breve pasaje puede verse cómo el redactor enóquico reducía el valor del relato de los Vigilantes como etiología del mal a pesar de su fundamental peso a lo largo del ciclo enóquico. A modo de espejo, el autor de 2 Baruc también subraya la responsabilidad humana, negando que todo el pecado del mundo se explique exclusivamente a partir de la falta del primer hombre. La visión de las aguas negras ejemplifica una visión de la degeneración de la historia similar a la ya presentada en el “apocalipsis de los animales” (1 En 85-90) o el “apocalipsis de las semanas” (1 En 93,1-10; 91,11-17), pero no todos los hombres son condenados desde su nacimiento tan sólo por ser descendientes de Adán. Por el contrario, podría deducirse una defensa del libre albedrío en 2 Baruc, pues las decisiones personales a las que cada uno se enfrenta en su día a día son las que determinan el futuro de cada individuo, siendo glorificado o castigado en la vida eterna según sus actos sigan o no el camino trazado por Dios.<sup>405</sup>

### 2.3. UN PASO MÁS ALLÁ: LA MEDIACIÓN DE SATÁN EN LA CAÍDA DE ADÁN

Además de estas referencias dobles al relato de Adán y Eva y el mito de los Vigilantes dentro de un mismo apócrifo, la literatura apocalíptica de inicios de nuestra era también incluye ciertos pasajes en los que ambas tradiciones tienden a entremezclarse, sustituyendo o identificando a la serpiente que aparecía en el episodio del Edén con una figura angélica. Esta potencia satánica se desviará de su camino y

---

<sup>404</sup> 1 En 98,4-5. El texto griego amplía: “Porque (Dios) no determinó que la sierva fuera sierva. No viene esto dado de arriba, sino que ha ocurrido por la opresión. Del mismo modo tampoco la injusticia proviene de arriba, sino de la transgresión. De igual modo tampoco la mujer ha sido creada estéril, sino que por sus propios pecados ha sido castigada con la esterilidad, y sin hijos morirá”.

<sup>405</sup> Una opinión similar parece ser la defendida también por Sacchi en relación con el origen del mal en esta obra (vid. Sacchi, 1990: 123).

decidirá tentar a Eva para traer la desgracia a los hombres. De este modo, la caída de un ángel que, en origen, servía para explicar un origen celeste, se ve ahora integrada en la concepción terrestre del origen del mal.

### 2.3.1. LA CAÍDA DE ADÁN EN EL *LIBRO DE LAS PARÁBOLAS* Y *2 ENOC*

Las obras enóquicas de esta época parecen hacerse eco de esta nueva alternativa (vid. 1.5.1 y 1.5.2). Si bien el mito de los Vigilantes continúa siendo la explicación al mal proporcionada por el *Libro de las Parábolas*, en *1 En* 69,6 el ángel Gadreel – el tercero de la segunda lista de ángeles transgresores propuesta en dicho capítulo – seduce a Eva en paralelo a la acción de la serpiente en Gén 3, además de instruir a los hombres en las diferentes armas y golpes mortales. Por su parte, *2 Enoc* también desvincula la tradición del árbol de la vida del episodio del Edén (cf. *2 En* 5,3) y presenta el pecado de Adán y Eva como consecuencia de la intervención del diablo, Satanás:

Entonces comprendió el diablo que yo iba a crear otro mundo, al ver que yo había sometido a Adán todas las cosas que había sobre la tierra para que él reinase y dispusiera de ellas. El diablo es un demonio de las regiones inferiores, pues al huir del cielo quedó convertido en Satanás, después de haberse llamado Satanael. Por ello se desplazó de los ángeles sin cambiar su naturaleza, sino (sólo) su pensamiento – de la misma manera que la inteligencia es común a justos y pecadores – y cayó en la cuenta de su propia condenación y del pecado que había cometido anteriormente. Por ello maquinó contra Adán, adentrándose de esta manera en el paraíso y engañando a Eva, pero sin tocar a Adán. Y por su ignorancia los maldije. Mas a los que anteriormente había bendecido, no los maldije; y a los que anteriormente no había bendecido, tampoco los maldije; ni al hombre maldije, ni a la criatura, sino al fruto nefasto del hombre. Pues de hecho el fruto de la virtud (se obtiene) a fuerza de sudor y de trabajo. Y dije: “Tierra eres y a la tierra irás a parar, de la que te saqué; yo no voy a aniquilarte, sino que te hago volver allí mismo de donde te saqué; después puedo sacarte otra vez con ocasión de mi segunda venida”. Y bendije a todas mis criaturas visibles e invisibles.<sup>406</sup>

El líder de los *grigori*, Satanael (vid. *2 En* 7,5), habría osado alzar su trono por encima de las nubes, intentando igualar su posición a la de la divinidad. Por ello, habría sido expulsado de los cielos (*2 En* 11,39-40). Este episodio, presupuesto en el pasaje citado, explica su cambio de nombre a Satanás, eliminando la terminación “-el” propia de los nombres teóforos. Una vez convertido en diablo, el motivo de la envidia permite

---

<sup>406</sup> *2 En* 11,73-79.

unir las dos tradiciones: al ver que el hombre era ensalzado entre las criaturas de la creación mientras que él había sido condenado, decide dañarlo a través de su mujer, Eva. Se trata de una tradición constatada también por otras obras de datación cercana, como *Vida de Adán y Eva*<sup>407</sup> – a la que se dedicará el subepígrafe 2.3.3 – o el libro deuterocanónico de Sabiduría,<sup>408</sup> cuyo capítulo 2 concluye afirmando: “Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad / y le hizo imagen de su mismo ser, / pero por envidia del diablo se introdujo la muerte en el mundo, / y tienen experiencia de ella los que son de su ámbito” (Sab 2,23-24).

Al igual que otras referencias estudiadas, *2 Enoc* omite gran parte de los elementos del relato bíblico, como la prohibición de tomar del fruto, la mención explícita al personaje de la serpiente (probablemente ya considerado como la figura satánica bajo un disfraz), su conversación con la mujer, la ingesta del fruto por la pareja, la constatación de su desnudez y gran parte de las maldiciones y castigos divinos. La única consecuencia del episodio parece ser la mortalidad, si bien matizada, pues la humanidad volverá a la vida tras la segunda venida. De manera similar a Génesis, *Jubileos* y *2 Baruc*, el pecado de Adán y Eva no actúa en *2 Enoc* como explicación al mal en el mundo actual, pues no supone una condena para las sucesivas generaciones de hombres: Dios bendice a todas sus criaturas y sólo se muestra crítico en cuanto a sus malas obras, enfatizando más bien la responsabilidad individual.<sup>409</sup> Cuando en el capítulo 13 se menciona de nuevo el pecado de la primera pareja, su transgresión no parece recibir una consideración más dura que el resto de las faltas, ni de los hombres ni de los ángeles:

Yo tengo registradas todas las causas de los que van a ser juzgados, así como todos sus juicios y todas sus acciones. He visto también a todos los antepasados de la (primera) época, incluidos Adán y Eva, y he suspirado y llorado a causa de la perdición por su impiedad. ¡Ay de mí por mi flaqueza y (la) de mis antepasados! Entonces me puse a pensar en mi interior y exclamé: “Dichoso el hombre que no ha nacido, o que – habiendo nacido –

---

<sup>407</sup> De hecho, en opinión de Stone, “el autor de *2 Enoc* 21-22 conoció una historia de la rebelión de Satán que se parecía enormemente a aquella encontrada en los capítulos 11-17 del primario libro de Adán, en sus versiones latina, armenia y georgiana” (Stone, 2000: 48; traducción propia de la cita inglesa original: “The autor of *2 Enoch* 21-22 knew a story of the rebellion of Satan that strongly resembled that which is found in chaps. 11-17 of the primary Adam book, in its Latin, Armenian and Georgian forms”).

<sup>408</sup> Obra algo anterior a *2 Enoc*, datada alrededor de los años 100 a.e.c.-40 e.c. aproximadamente (vid. Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 918).

<sup>409</sup> Además de una reducción de su valor etiológico, la inclusión de la tradición adánica en este apócrifo sirve para resaltar aún más la figura de Enoc: el elegido para restituir la gloria primigenia de la humanidad, al que los ángeles sí que adoran (Santos Carretero, 2014-2015: 327-328).

no ha pecado ante la faz del Señor, para que no venga a parar a este lugar y no tenga que soportar el agobio de este recinto.”<sup>410</sup>

En la misma línea que los apocalipsis del s. II a.e.c., podría constatarse cierta noción de degeneración de la historia que ayudaría a explicar la inclusión de las transgresiones de la primera pareja y los ángeles caídos en la historia, a modo de paradigmas de la correlación entre pecado y castigo divino. A este respecto, *2 En* 22,41 establece: “Pues el demonio comenzó a reinar por tercera vez: la primera (había sido) antes del paraíso, la segunda en el paraíso y la tercera se prolongó desde la salida del paraíso hasta el diluvio”. La caída de Satanael, su intervención en el episodio del Edén y la caída del resto de ángeles transgresores se presentan como episodios sucesivos en los que el mal ha dejado una mayor impronta en la historia de la humanidad. No obstante, el origen exacto del mal no parece de interés particular para el apócrifo, más preocupado por remarcar la libertad de elección de los hombres para decidir cómo quieren actuar a lo largo de sus vidas (vid. Sacchi, 1990: 242-243). Si bien *2 Enoc* entreteje las dos conocidas tradiciones acerca del origen del mal, su función etiológica ha sido completamente minimizada en esta nueva versión. El relato de Adán y Eva ha quedado supeditado a la acción de una potencia de origen celestial, pero su intervención en la historia de los hombres no parece haber marcado una diferencia significativa en el plan diseñado por Dios. Puede que la primera transgresión se deba a la manipulación de un ser sobrenatural, pero los hombres continúan siendo responsables de sus propias acciones.

### 2.3.2. EL ÁRBOL DE LA VID: *3 BARUC* Y *APOCALIPSIS DE ABRAHAM*

La tradición mixta sobre el origen del mal también puede rastrearse en el *Apocalipsis griego de Baruc* o *3 Baruc*: un apocalipsis de tipo cósmico datado generalmente en los años siguientes a la caída del Segundo Templo del s. I e.c. o principios del s. II e.c. – es decir, en la misma época que el *Apocalipsis siríaco de Baruc* (o *2 Baruc*) tratado en 2.2.3. Su origen no está falto de discusión, si bien suele considerarse una obra compuesta originalmente en griego por un autor judío helenístico, a la que posteriormente se añadirían algunas interpolaciones cristianas (vid. Gaylord, 1983: 655-656; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 319; Fernández Marcos, 2009: 234; Vegas Montaner, 2014: 218).

---

<sup>410</sup> *2 En* 13,27-29.

En su descripción del ascenso del protagonista a través de los distintos cielos, el autor apuesta por una escatología individualizada y trata de animar a los lectores tras la caída del Templo, instándoles a adaptarse a la nueva situación. Mientras que el primer y segundo cielo contienen referencias a la construcción de la torre de Babel (3 *Bar* 2-3), el tercer cielo incluye una descripción monstruosa del Hades y de la serpiente que engulle los cuerpos de los impíos. Es en este contexto cuando Baruc pide que se le muestre el árbol causante del primer pecado:

Yo repliqué: “Muéstrame, por favor, cuál es el árbol que sedujo a Adán”. Dijo el ángel: “Es la vid, que plantó el ángel Samael, por la que se irritó el Señor Dios. Por eso lo maldijo a él y a su planta. Puesto que no permitió que Adán la tocara, el diablo envidioso lo sedujo por medio de la vid”.<sup>411</sup>

Como ha podido comprobarse anteriormente, el texto hebreo de Gén 2-3 nada dice acerca de la identificación del árbol de la ciencia del bien y del mal con algún tipo de árbol frutal específico (vid. 2.1). La casi instantánea identificación del fruto prohibido con la manzana en la cultura occidental podría deberse a la traducción latina de la Biblia en el s. IV e.c., la Vulgata. Al traducir la expresión “el árbol de la ciencia del bien y del mal” se utiliza *mali*, genitivo de *malum*, para “mal”: un término que también puede significar “manzana”. Aunque tal interpretación no goza de un consenso entre los investigadores, lo cierto es que, fuera como fuese, las representaciones renacentistas de este episodio bíblico popularizarán esta vinculación al tomar como referencia para sus imágenes las manzanas doradas de la mitología griega (Meyers, 2013: 60-61). No obstante, la exégesis judía va a mostrar sus propias y diversas opiniones en cuanto a esta identificación. Tanto *ApAb* 23 como otras fuentes rabínicas tales como *bSanh* 70 a-b o *GnRab* 15,7 relacionan igualmente el árbol prohibido con la vid, si bien no es, ni mucho menos, la única opción: el trigo, el *'etrog*<sup>412</sup> o la higuera son otros de los posibles árboles presentados (cf. *AdEvGr* 20 en el siguiente subepígrafe). La explicación a esta identificación con el árbol de la vid es clara en 3 *Baruc*: su fruto hecho vino,<sup>413</sup> consumido sin moderación, lleva a los pecados más reprochables:

---

<sup>411</sup> 3 *Bar* 4,8.

<sup>412</sup> El *'etrog* es una especie de cidro o naranjo cuyo fruto – similar al limón – se utiliza en la festividad judía de Sucot.

<sup>413</sup> Si bien los peligros del vino parecen ser la razón principal de esta identificación, el carácter cristiano de la redacción final de la obra puede verse claramente en la vinculación que propone 3 *Bar* 15 entre dicha bebida – permitida por Dios incluso tras el diluvio purificador de todo mal – y la eucaristía.

Sábete, pues, Baruc, que así como Adán sufrió la condena por ese árbol y fue privado de la gloria de Dios, de igual modo los hombres de ahora, [al beber] sin medida el vino por él producido, cometen una transgresión peor que la de Adán, se colocan lejos de la gloria de Dios y se hacen partícipes del fuego eterno. Pues por él se producen toda clase de bienes. Y los que beben de él hasta saciarse cometen los siguientes males: ni el hermano se compadece del hermano, ni el padre del hijo, ni los hijos de los padres, sino que por los tropiezos del vino suceden todas las cosas tales como asesinatos, adulterios, prostituciones, juramentos, robos y cosas semejantes. Y nada bueno se realiza por su medio.<sup>414</sup>

En la descripción de este mismo cielo, tras algunas consideraciones sobre el ave fénix, se indica además que el cambio de tamaño de la luna se debe precisamente a su colaboración con el ángel Samael,<sup>415</sup> dándole luz. Se trata de una figura satánica ya mencionada en la primera cita de este subepígrafe y presente en otros apócrifos de la época como *Ascensión de Isaías* (vid. Corriente Córdoba y Vegas Montaner, 2009: 561), además de aparecer en la literatura talmúdica y post-talmúdica como príncipe de los demonios (vid. Blau, 1903; Gaylord, 1983: 658):<sup>416</sup>

Escucha, Baruc. A ésta que ves [la luna] la diseñó Dios hermosa como ninguna otra. Pero en la transgresión del primer Adán tuvo contacto con Samael cuando tomó la serpiente por vestidura; no sólo no se ocultó sino que se engrandeció. Pero Dios se irritó contra ella, la atribuló y mutiló sus días.<sup>417</sup>

Si bien la representación de la luna como mujer es helenística y no tiene paralelos en la literatura judía, a través de este pasaje se constata cómo la seducción a Adán en el jardín tiene lugar a partir de la figura de la serpiente, en la que se transforma la figura satánica, un elemento ajeno al texto original de Gén 3.

Al igual que ocurría en *2 Enoc*, el hecho de que el episodio del Edén quede reflejado en el apócrifo no implica que constituya una explicación acerca de la existencia del mal en el mundo presente. Parece, más bien, ser el primer ejemplo de la transgresión humana, sin que adquiera una consideración marcadamente más severa que el resto de los pecados de los hombres. Nada indica que la primera falta del hombre

---

<sup>414</sup> 3 Bar 4,16-17.

<sup>415</sup> Satanael según la versión eslava conservada de la obra (vid. Gaylord, 1983), una figura ya abordada en el anterior análisis de las referencias adánicas en *2 Enoc*.

<sup>416</sup> La etimología de esta figura suele establecerse en שם-אל: “el veneno de Dios”. Aparece como el jefe de los satanes en *DeutRab* 11,9 e identificado tanto con la serpiente como con la mala inclinación (יצר הרע) y con el ángel de la muerte (*Tg PsJon* Gén 3,6). Por su acción descarriadora del género humano suele vincularse también a la figura de Belial (vid. Blau, 1906: 666; 672).

<sup>417</sup> 3 Bar 9,6-7.



condenara al resto de la humanidad. En su lugar, hay un marcado énfasis en la responsabilidad individual: la suerte de los justos es mostrada en el cuarto cielo, mientras que, en el quinto, los males del mundo se explican como castigo divino a los que ignoran los mandamientos:

Y volviéndose, dijo a los que no llevaban nada: “Esto dice el Señor: no estéis cabizbajos ni lloréis ni abandonéis a los hijos de los hombres. Al contrario, puesto que me irritaron con sus obras, id, castigadlos, exasperadlos y provocadlos contra una [nación que] no es nación, contra una nación insensata. Más aún, despachad junto con ello vendaval e inundación, gorgojo y langosta, granizo con relámpagos y furia. Divididlos con espada y muerte; y a sus hijos, con demonios. Porque no escucharon mi voz ni guardaron mis mandamientos ni los practicaron, sino que se burlaron de mis mandamientos y de mis iglesias y fueron insolentes con los sacerdotes que les anunciaban mis palabras”.<sup>418</sup>

Las palabras divinas muestran cómo la creencia en la acción tormentosa de demonios y otras potencias sobrenaturales contra el hombre ha adquirido un importante peso en el imaginario judío, si bien es fácilmente subordinable al castigo divino a las acciones humanas, siendo finalmente el ser humano el causante y responsable de todos sus males. La ingesta del fruto por parte de Adán pudo ser el primer pecado en el mundo, pero no por ello puede derivarse de este apócrifo la creencia de que supuso el origen de todo pecado posterior.

Como se comentaba anteriormente, también el *Apocalipsis de Abraham* identificará el árbol prohibido con la vid, mostrando un relato similar acerca de la intervención de la figura satánica en el primer pecado. Se trata de una obra de datación similar, generalmente situada entre los años 70-120 e.c. de la mano de un autor palestinese a la que igualmente se añaden interpolaciones cristianas. Se conserva exclusivamente en eslavo eclesiástico, traducción de un escrito griego perdido a su vez probablemente dependiente de un original semítico que tampoco se conserva (vid. Rubinkiewicz, 1983: 681-683; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 302-303; Alvarado: 2009: 63-65; Vegas Montaner: 2014: 220).

El libro suele dividirse en dos partes principales: *ApAb* 1-8 y 9-32. Los primeros ocho capítulos recogen un relato haggádico sobre la conversión de Abraham, que no sólo vive en un entorno pagano, sino que es hijo de un fabricante de ídolos: una

---

<sup>418</sup> 3 Bar 16,1-4.

tradición ajena al texto bíblico.<sup>419</sup> Esta primera parte parece haber circulado originariamente de manera independiente. La segunda parte es una elaboración y ampliación posterior, claramente dependiente del texto primero, al que remite de manera expresa (Alvarado, 2009: 66). En ella, se recoge un elaborado midrás de la visión de Abraham en Gén 15 donde se incluye el apocalipsis propiamente dicho: la ascensión de Abraham a los cielos, su contemplación de la *Merkabah*, visiones sobre la historia del pueblo elegido y profecías sobre el fin de los tiempos, cuando los paganos recibirán su castigo y los justos, su redención. Como *angelus interpres*, el apócrifo señala la acción del ángel Jaol,<sup>420</sup> presentado como acompañante de Abraham a la hora de hacer el sacrificio correspondiente a Gén 15,9-11. A este ángel se contrapone la figura de Azazel, representada por el ave de presa:

Me habló el ave impura y dijo: “¿Qué haces, Abrahán, en las sagradas alturas en donde ni se come ni se bebe, ni hay en ellas alimento humano? Sin embargo todos estos (pedazos) serán dados al fuego por ellos y te quemarán. Abandona al hombre que está contigo y huye, pues si subes a las alturas te aniquilarán”.

Y aconteció que cuando vi al ave que hablaba, dije al ángel: “¿Qué es esto, mi señor?” Dijo: “Es la impiedad; es Azazel”. Y le dijo: “Baldón para ti, Azazel, pues la porción de Abrahán está en los cielos; en cambio la tuya, en la tierra, pues tú elegiste y la preferiste como tu morada impura. Por eso te dará el Todopoderoso soberano eterno la población sobre la tierra. A través de ti (se manifiesta) el malvado espíritu engañador y a través de ti (sobreviven) la cólera y las desgracias sobre los hombres impíos, pues no permitió el Eterno omnipotente que los cuerpos de los justos estuvieran en tus manos, a fin de que se confirmara para ellos la vida justa y la destrucción de la impiedad. Escucha, oh consejero,

<sup>419</sup> Aunque ausente en el texto de Génesis, la tradición que relaciona los antepasados de Abraham con una familia de idólatras se recoge en multitud de leyendas judías, como ejemplifica el apócrifo eslavo *Sobre el comienzo de la idolatría en tiempos de Serug*: “He aquí que Serug empezó primero entre su linaje a fabricar ídolos en honor de los héroes, para que su nombre no quedara sin recuerdo, sino para que los hombres, contemplando estos ídolos, recordaran a aquel héroe que había existido. Serug engendró a Nacor y fueron todos los años de Serug 330. Nacor engendró a Taré y fueron todos los años de Nacor 250. Nacor empezó así a fabricar ídolos como (había hecho) su padre Serug, pero a partir de entonces el Diablo se afanó mucho en seducir al linaje hebreo, para que olvidaran la gracia divina y adoraran a los ídolos, lo que ocurrió, pues Nacor no comprendía que su padre Serug fabricara ídolos en memoria de los héroes. Nacor, al no comprenderlo, los honraba como dioses y los adoraba, y vendía ídolos a todo el linaje hebreo, de modo que también los extranjeros que pasaban los compraban. Olvidaron la gracia divina, adoraban a los ídolos y el Diablo se alegraba más y más, (pues) habiendo caído los hombres en la tentación, empezó a seducirlos más y mejor” (Alvarado, 2009: 67). También en *GnRab* 38,13 se recoge un episodio en el que queda patente la caracterización de Térar, padre de Abraham, como fabricante y vendedor de ídolos (vid. Vegas Montaner, 1994: 406-407).

<sup>420</sup> En eslavo Iaoil” – correspondiente al griego Ἰαωήλ – se trata de un nombre doblemente teóforo en el que se funden los dos nombres divinos Yhwh (יהוה) y 'Elohim (אלהים). El nombre de este ángel no aparece en las Escrituras ni ninguno de los otros apócrifos de la época, aunque encuentra grandes paralelismos con el ángel Metatrón según su presentación en *3 Enoc* como Yahvé menor (Alvarado, 2009: 68-69; 84, n. 3).

vete abochornado de mi presencia, pues no se te ha concedido tentar a todos los justos. ¡Aléjate de este hombre! No puedes seducirlo, pues es tu enemigo y de todos los que van detrás de ti y aprueban lo que tú quieres. He aquí que la vestidura que antiguamente era tuya en los cielos ha sido reservada para él y la corruptibilidad que estaba sobre él ha pasado a ti”.<sup>421</sup>

La función de Azazel en este relato es similar a la de Mastema en *Jubileos* u otras figuras satánicas: tentar a Abraham y alejarlo de sus deberes en busca de su perdición. No está clara cuál es la causa de su caída a la tierra, mencionada en términos de elección y preferencia, aunque su papel en el mundo terrestre parece limitado, sin acceso a los justos fieles de Dios o, al menos, al encumbrado patriarca Abraham.<sup>422</sup> Al igual que sucedía con Enoc en su ciclo homónimo, la figura de Abraham muestra una clara angelización. Las vestiduras de gloria que pertenecían a Azazel serán ahora destinadas al patriarca, que adquiere cierta caracterización sacerdotal. En contraposición, el ángel caído tomará la naturaleza del mortal, tomando “la corruptibilidad que estaba sobre él” (vid. Delcor, 1976: 50). Podría decirse que el encuentro entre Abraham y Azazel se constituye como una reformulación en clave escatológica del ritual de Yom Kippur (Santos Carretero, 2014-2015: 294), un rasgo común con la caracterización del líder de los Vigilantes en *1 Enoc*.

El conocimiento de la tradición enóquica por parte del autor de este apócrifo parece claro, mostrando en su capítulo 28 una división de la historia en cuatro épocas de doce etapas como la incluida en *1 En* 89,68-71. No obstante, también se hace eco de la tradición adánica, recogiendo esta tradición mixta en la que el pecado de la primera pareja tiene lugar gracias a la intervención de Azazel como figura satánica principal de la obra:

---

<sup>421</sup> *ApAb* 13,3-12.

<sup>422</sup> Cierta concepción dualista del mundo terrestre podría derivarse de *ApAb* 14,4, donde bajo la heredad de Azazel quedan aquellos hombres “que han nacido con las estrellas y las nubes”. La influencia de los astros bajo los que nace una persona es, en ocasiones, considerada tan trascendental que determina a cuál bando pertenece: justos o infieles. Si bien no se trata de una creencia compartida de manera general por todo el judaísmo, el ámbito esenio parece haber mostrado una preocupación particular por la confección de horóscopos que esclarezcan la naturaleza del individuo (Alvarado, 2009:88, n. 4). Desde luego, el dualismo tuvo un peso importante en la comunidad de Qumrán, en algunos de cuyos textos puede apreciarse el acusado enfrentamiento entre los lotes de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, un tema que será tratado con mayor detalle en el siguiente capítulo (vid. 3.3). Por su parte, *ApAb* 20,4 establecerá que Dios tomará a los descendientes de Abraham como “un pueblo apartado para mí en mi lance con Azazel”. De esta afirmación se deduce que el pueblo elegido por Dios se opone diametralmente al lote de Azazel, que por lógica estaría compuesto por las naciones gentiles (cf. *ApAb* 22,5-7). No obstante, esta división no es perfecta, pues *ApAb* 14,6 también establece que el poder de Azazel recae en cualquiera que lo escuche: no puede descartarse la existencia de impíos dentro del justo pueblo elegido ni de justos entre el resto de las naciones.

“Mira aún en la imagen quién es el que sedujo a Eva y cuál es el fruto del árbol; sabrás lo que será y aquello que sucederá a tu descendencia entre las gentes al fin de los días del siglo. Aquello que no puedas comprender Yo te lo explicaré, pues esto fue agradable para mí, y te diré lo que está guardado en mi corazón”.

Miré dentro de la imagen, y mis ojos corrieron hacia el lado del jardín del Edén y vi allí a un varón muy grande de talla y tremendo de corpulencia, de un aspecto incomparable, que se abrazaba con una mujer que se asemejaba al varón en aspecto y talla. Estaban de pie bajo uno de los árboles del Edén. El fruto de ese árbol tenía el aspecto de un racimo de uvas. Debajo del árbol estaba de pie (un ser) con figura como de serpiente, pero que tenía brazos y piernas como un hombre, y alas en sus hombros, seis a la derecha y seis a la izquierda. Sujetaba en la mano un racimo del árbol y embaucaba a los dos que vi abrazarse.

Dije: “¿Quiénes son los dos que se abrazan, quién es el que está entre ellos y qué es el fruto que comen, oh Fuerte eterno?” Dijo: “Éste es la condición humana, éste es Adán; ésta es su obsesión en la tierra, ésta es Eva; y lo que está entre ellos dos es la impiedad de su iniciativa hacia la perdición, (es) el propio Azazel”.<sup>423</sup>

El pasaje alude al episodio del Edén sin describirlo en detalle, dándolo por conocido. No se incluye la prohibición de tomar del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal ni el acto transgresor de la primera pareja, aunque se identifica el fruto como un racimo de uvas. Azazel, el embaucador, aparece transformado en forma de serpiente monstruosa: conserva aún las extremidades que le serán arrebatadas tras la maldición divina, igualmente omitida. Además de ser una prueba más de cómo las tradiciones de los ángeles caídos y el pecado de Adán y Eva se unen en los primeros siglos de nuestra era, *Apocalipsis de Abraham* va más allá, de modo que Abraham se atreve a preguntar a la divinidad el porqué de este mal en el mundo a través de las tentaciones del diablo:

Dije: “Eterno fuerte, ¿por qué otorgaste a éste semejante poder de destruir el género humano en sus acciones sobre la tierra?” Me dijo: “Oye, Abrahán, es porque desean lo malo, y puesto que aborrezco a los que lo practican, le di poder sobre ellos de modo que fuera amado por éstos”. Respondí y dije: “Eterno fuerte, ¿por qué se te antojó hacer que lo malo fuera deseado en el corazón de los hombres? Pues te enojas contra lo querido por ti, contra el que hace lo perjudicial en el mundo”.<sup>424</sup>

La explicación divina no llega a convencer ni al propio patriarca: Dios ha dado poder al Enemigo porque son los propios hombres los que desean el mal y, por ello, son

---

<sup>423</sup> *ApAb* 23,1-8.

<sup>424</sup> *ApAb* 23,9-11.

responsables de sus malos actos y deben ser castigados. El hecho de que el corazón del hombre posea una inclinación innata al mal – un tema al que se reserva el próximo epígrafe – parece jugar un importante papel en esta contestación. No obstante, a juzgar por el capítulo 24, parece que las consecuencias del pecado de Adán y Eva van más allá de la introducción de la mortalidad en este apócrifo, siendo la base de la degeneración de la historia:

Miré y vi allí ante mí lo que había sido en la creación. Vi a Adán y a Eva, que estaba con él, y al Enemigo malo; a Caín que se había pervertido por causa del Enemigo, y a Abel asesinado, y el homicidio perpetrado contra él por el perverso. Vi el adulterio y a aquellos que lo desean, su vileza y el ardor de quienes lo practican, y el fuego de su corrupción en las regiones inferiores de la tierra. Vi allí el latrocinio y a los que se dedican a él y el designio de su retribución. Vi hombres desnudos frente a frente y su vergüenza, el perjuicio que (se causaban) unos a otros, y su retribución. Vi allí la concupiscencia y en sus manos el principio de toda iniquidad.<sup>425</sup>

La intervención de Azazel en el jardín del Edén se extiende también al asesinato de Abel a manos de su hermano Caín, desatándose la impiedad tras ellos. Por lo tanto, podría considerarse que cierta inclinación innata al mal unida a la acción de la figura satánica explica la proliferación de todo tipo de pecados entre los hombres. El pecado de Adán y Eva, al igual que en otros apócrifos anteriormente tratados, supone la primera de muchas faltas en las que el deseo y la acción de potencias sobrehumanas se hace patente, sin que ello implique que la decisión de la primera pareja haya condenado al resto de la humanidad.

### 2.3.3. LA ENVIDIA DEL DIABLO EN *VIDA DE ADÁN Y EVA*

Como no podría ser de otra forma, también la obra apócrifa *Vida de Adán y Eva* tomará en consideración el primer pecado cometido por la pareja en el jardín del Edén. Se trata de una narración libre de los primeros capítulos de Génesis conocida principalmente a través de dos versiones o recensiones: una griega – también conocida como *Apocalipsis de Moisés*<sup>426</sup> – y una latina – con numerosas interpolaciones

---

<sup>425</sup> *ApAb* 24,3-8.

<sup>426</sup> A partir de la edición de Konstantin von Tischendorf en 1866, que toma dicho título de la *superscriptio* de uno de los manuscritos griegos conservados (vid. Fernández Marcos, 1983: 320; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 347).

cristianas.<sup>427</sup> La versión griega parece derivar de un original hebreo no conservado<sup>428</sup> y su datación suele estimarse hacia la segunda mitad del s. I e.c., utilizando probablemente materiales anteriores a la caída del Segundo Templo en el año 70 e.c. (lo que explicaría por qué el texto no contiene alusión alguna a dicho acontecimiento).<sup>429</sup> Es difícil establecer cuál es el tipo de relación literaria que posee con la recensión latina, que coincide aproximadamente en la mitad de su contenido, pero dobla su extensión, adjuntando diferentes tradiciones de origen judío y reelaboraciones cristianas. El texto latino no aporta datos que reflejen su fecha de composición, si bien el material judío es generalmente considerado tan antiguo como el recogido en la versión griega de la obra (vid. Fernández Marcos, 1983: 320; Johnson, 1985: 251-252; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 347-348, 352; Vegas Montaner, 2014: 225-226).

La *Vida griega de Adán y Eva* comienza con el sueño premonitorio que anuncia a la primera mujer el asesinato de Abel a manos de Caín y, posteriormente, el anuncio del nacimiento de Set (*AdEvGr* 1-4). Sin embargo, su argumento principal es la enfermedad y posterior muerte de Adán al no conseguir que Dios le dé del aceite del árbol de la vida<sup>430</sup> (*AdEvGr* 5-37). El relato se cierra con la descripción de su sepultura (*AdEvGr* 38-41) así como la muerte y sepultura de Eva (*AdEvGr* 42-43). El enorme cansancio de Adán hacia el final de sus días se explica como consecuencia de su mortalidad, adquirida como castigo a la transgresión cometida en el jardín del Edén:

Adán le respondió [a Set]: “Cuando Dios nos hizo a vuestra madre y a mí – por su culpa me estoy muriendo –, nos entregó todas las plantas del paraíso, pero nos prohibió comer de una que es mortal. Llegó el momento a los ángeles que guardan a vuestra madre de subir y adorar al Señor. El enemigo le dio, y comió del árbol en cuanto supo que ni yo ni los santos ángeles estábamos junto a ella. Acto seguido, me dio de comer también a mí. En cuanto comimos ambos, se irritó Dios con nosotros. Entró el Señor en el paraíso, asentó su

<sup>427</sup> A estas dos versiones de la literatura intertestamentaria habría de añadirse todo un “Ciclo de Adán” conservado en armenio y en versiones eslavas que, a diferencia de los apócrifos tratados en esta investigación, son refundiciones cristianas posteriores (vid. Fernández Marcos, 1983: 319; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 347). A este respecto, destaca la edición realizada por Gary A. Anderson y Michael E. Stone (1999) en la que se recoge en cinco columnas diferentes el texto correspondiente a las versiones griega, latina, armenia, georgiana y eslava, tanto en su lengua original como en su traducción inglesa. Acerca de su posible forma primitiva, tómese como referencia el estudio de Anderson (2000b).

<sup>428</sup> En contra de la opinión general, Stone defiende que no existen datos suficientes que afirmen el origen semítico y no griego de la obra (vid. Stone, 1992: 46-53).

<sup>429</sup> A pesar de que esta datación es la más usual, algunos autores han defendido su autoría cristiana posterior, como es el caso de Henry A. Kelly, quien ubica la obra en el s. IV e.c. (Kelly, 2006: 182).

<sup>430</sup> Identificado en este apócrifo como un olivo, su fruto no se dará a los hombres hasta el final de los tiempos con motivo de la resurrección de los justos fieles del pueblo de Israel: *AdEvGr* 13; 28; *AdEvLat* 42.

trono y clamó con voz terrible: ‘Adán, ¿dónde estás?, ¿por qué te escondes de mí?, ¿es que podría esconderse la casa de aquel que la construyó?’. Y añadió: ‘Puesto que has abandonado mi alianza, he inferido a tu cuerpo setenta calamidades: el dolor de la primera calamidad es una afección de ojos; como segunda calamidad, el dolor de oídos. Y así sucesivamente te sobrevendrán todas las calamidades’”.<sup>431</sup>

El episodio descrito recuerda a Gén 3, pero muestra ciertas variantes de gran relevancia. Como innovación respecto al texto bíblico del que parte, incluye una referencia a los ángeles en el paraíso antes de la ingesta del fruto, seres guardianes de la humanidad que muestran en clave positiva la tarea original de Vigilantes y custodios. La transgresión de Eva no puede darse si no es en el momento en que sus ángeles de la guarda se ausentan del paraíso para ir a adorar al Señor. Tampoco Adán se encuentra con ella en el momento en que “el enemigo” – se sobreentiende aquí a una figura satánica (cf. *AdEvLat* 33) – lleva a cabo su labor, dejando entrever que nada pudo hacer para detener a su esposa. La culpabilidad de Eva se enfatiza desde el primer momento en el relato, no sólo en boca de Adán, sino también de la propia mujer, quien, al escuchar las palabras de su marido, llora: “Mi señor Adán, levántate, dame la mitad de tu enfermedad, para que yo la lleve, puesto que te ha ocurrido por mi culpa: por mí te encuentras agotado y lleno de fatiga” (*AdEvGr* 9).<sup>432</sup> No obstante, el apócrifo recoge que Adán toma igualmente del fruto prohibido, aparentemente sin oponer resistencia ante la errónea decisión.<sup>433</sup> Es a él a quien Dios interpela y anuncia el castigo por haber roto la alianza:<sup>434</sup> setenta calamidades corporales,<sup>435</sup> como el dolor de ojos o el dolor de oídos. De esta manera, el episodio de Adán y Eva se establece claramente como etiología del mal en este relato, o, al menos, de un tipo de mal natural específico: la enfermedad. Así pues, las diferentes dolencias existentes se conciben en este apócrifo como parte de la experiencia humana, consecuencia del primer pecado de los hombres,

---

<sup>431</sup> *AdEvGr* 7-8 (cf. *AdEvLat* 32-34).

<sup>432</sup> Otras citas en las que se hace patente la responsabilidad de Eva en mayor o menor medida pueden verse en *AdEvGr* 10-11; 14; 21; 25; 32; 42; *AdEvLat* 3; 18; 35; 38; 44 (vid. 2.5).

<sup>433</sup> En el caso de las versiones georgiana y armenia, se aclara que Adán toma del fruto sin ser consciente de las consecuencias, mitigando aún más su responsabilidad respecto a su participación en el primer pecado. En opinión de Anderson, este motivo encaja mejor en el esquema narrativo general y, probablemente, estaría dentro de la versión original (vid. Anderson, 2000b: 217 y 219-220).

<sup>434</sup> A pesar de que la alianza no se establece con el primer hombre según las Escrituras, sino con los patriarcas. Al incluir en este pasaje un término tan significativo para la teología judía, queda claro que el patrón que seguirá este apócrifo se basa en la usual estructura de transgresión – castigo – arrepentimiento – salvación característica del deuteronomista.

<sup>435</sup> Se trata de un número simbólico, no específico del número de dolencias posibles, a tenor de su uso en la literatura bíblica (vid. Fernández Marcos, 1983: 327, n. 8).

y no responden a la acción de demonios o espíritus malignos como defendía *Jub* 10,7-13.

*AdEvGr* 15-30 contiene un segundo relato más extenso de esta transgresión, incluido en el apócrifo a tenor de la inminente muerte de Adán tras el fracaso de su esposa y su hijo Set en su búsqueda del aceite del árbol de la vida. En él, se sigue la misma línea de la narración anterior, ahora expandida, aportando nuevos e interesantes detalles acerca de la propia visión del primer pecado por parte del autor. Por ejemplo, informa de la separación por sexos de los animales en el paraíso, un rasgo ascético que podría revelar una posible autoría esenia, cercana a la comunidad de Qumrán (vid. Fernández Marcos, 1983: 329, n. 15). La recogida de plantas aromáticas y especias por parte de Adán antes de salir del paraíso para poder ofrecer sacrificios a Dios – un motivo ya apuntado por *Jub* 3,27 – podría responder igualmente a una preocupación del autor por los aspectos de la pureza y el ritual sacerdotales.

Por otra parte, la versión griega de *Vida de Adán y Eva* indica el modo en que el diablo (Satanás, cf. *AdEvGr* 17) consigue convencer a la serpiente para que se una a su causa:

Y el diablo habló a la serpiente: “Levántate, ven hasta mí y te diré una cosa que te va a ser de provecho”. La serpiente se llegó a él, y el diablo le dijo: “Se dice que eres más sagaz que todas las fieras, por eso he venido a aprender de ti. He llegado a la conclusión de que eres mejor que todas las fieras y que éstas son amigas tuyas. Y, sin embargo, te prosternas ante la más pequeña. ¿Por qué comes de la cizaña de Adán y su mujer en vez del fruto del paraíso? Levántate, ven acá y hagamos que sea arrojado del paraíso por medio de su mujer, como nosotros fuimos arrojados por su culpa”. Le contestó la serpiente: “Temo que se enfade conmigo el Señor”. El diablo intervino: “No temas. Conviértete sólo en un instrumento mío y yo hablaré por tu boca una palabra con la que puedas engañarlo”.<sup>436</sup>

De este modo, queda claro que, aunque la responsabilidad acerca de este primer pecado suela recaer en el personaje de Eva, en último término la transgresión es obra de ese diablo tentador que se esconde tras la voz de la serpiente<sup>437</sup> (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 349; Vegas Montaner, 2014: 225). Concuero con John R. Levison en que este pasaje – que no aparece en la versión latina

---

<sup>436</sup> *AdEvGr* 16.

<sup>437</sup> Ha de resaltarse que, en hebreo, el término “serpiente” (נחש) es masculino, no femenino como en español, de ahí que el diablo tenga que desplazarse primero a la parcela de Adán en el paraíso para buscar a su cómplice según *AdEvGr* 15.



– podría ser originalmente una tradición independiente, pues la narración en primera persona de Eva parece buscar cierta simpatía por el personaje, engañada por la serpiente y comprometida a dar de comer a su marido de la fruta prohibida antes de adquirir discernimiento para tomar tal decisión, lo que contrasta con la marcada responsabilidad ante el primer pecado que ostenta tanto en el resto de la versión griega como en las otras versiones de la obra (Levison, 2000: esp. 253-254).

Según este pasaje, el temor divino hace que la serpiente muestre cierta vacilación a la hora de participar en la trampa propuesta por Satanás. Se trata de un acto movido por la envidia: aunque no se especifica, parece que tanto el diablo como la serpiente han sido, de algún modo, degradados de su estatus inicial, “arrojados por su culpa”. También vacilante se mostrará Eva, cuyo diálogo no sólo con la serpiente, sino también con un angelizado Satanás encaramado en los muros del paraíso (cf. 2 Cor 11,14), expande la tradición de Gén 3 detallando la acción seductora de la serpiente y el juramento de Eva comprometiéndose a dar de comer a su marido. Si de algo es culpable la primera mujer, es de abrir paso a la serpiente al paraíso, la cual se encaramó al árbol – identificado como una higuera – y puso el veneno de su deseo en la fruta. Según *AdEvGr* 19 “el deseo es el principio de todo pecado”, una opinión compartida por otras obras del judaísmo, especialmente en cuanto al deseo carnal se refiere, como ejemplifica, entre otros, el ya comentado pasaje de *TestRub* 5 acerca del peligro de la seducción femenina (vid. 1.5.3).

El diálogo entre Adán y Eva – omitido también en Gén 3 – presenta las palabras seductoras de Eva como obra del diablo (*AdEvGr* 21), de modo que su responsabilidad podría quedar de nuevo atenuada. No obstante, al llegar Dios al paraíso, su castigo atañerá a los tres personajes del pasaje bíblico – Adán, Eva y la serpiente, en dicho orden – y no a la figura satánica. A ella no se hará referencia hasta pasada la muerte de Adán, cuando el primer hombre reciba el perdón divino, anunciándose su exaltación por encima de los ángeles, sentado en el trono de aquel que causó su perdición mediante el engaño.<sup>438</sup>

Así que el cadáver de Adán yacía sobre la tierra en el paraíso y Set estaba muy triste por él. El Señor le amonestó: “Adán, ¿por qué hiciste esto? Si hubieras guardado mi mandamiento, no se habrían alegrado los que te han traído tristeza a este lugar. Aunque te

---

<sup>438</sup> Se trata de un recurso muy parecido a la gradual angelización que sufre la figura de Enoc en sus obras homónimas: en ambos casos puede constatarse un marcado contraste entre la glorificación del santo ancestro del pueblo judío (Adán o Enoc) y el terrible castigo augurado para la figura satánica.

digo que convertiré su alegría en tristeza y tu tristeza la convertiré en alegría. Me arrepentiré y te estableceré en tu estado original sobre el trono del que te engañó. Y aquel será arrojado a este lugar, para que estés sentado encima de él. Entonces, será condenado él, y los que le hicieron caso se entristecerán mucho y llorarán al verte sentado sobre tu precioso trono”.<sup>439</sup>

Aunque la caída del diablo no ha sido recogida en esta versión griega, la recensión latina – que muestra una redacción algo diferente<sup>440</sup> – explica con más detalle la transgresión cometida por la figura satánica: intentar elevar su trono por encima del mismo Dios. Se trata de una tradición basada en la exégesis de los pasajes bíblicos sobre la rebelión y caída celestial de Is 14,12-15 y Ez 28,12-19 (Anderson, 2000a: 146; Stone, 2000: 44; vid. 1.4.2), y a la que muy probablemente esté haciendo referencia también la versión griega en el pasaje anterior (De Jonge y Tromp, 1997: 41). En lugar de comenzar por el nacimiento de los hijos de la primera pareja y el asesinato de Abel, la versión latina incluye primeramente un episodio en relación con la acción del diablo: cuando Adán y Eva se sumergen en penitencia por el primer pecado en los ríos Jordán y Tigris respectivamente, Satanás conseguirá seducir por segunda vez a Eva, sacándola del agua antes de tiempo y llevándola ante su marido (*AdEvLat* 1-11). Cuando Adán le inquiera el porqué de sus acciones contra la pareja, Satanás explicará que la envidia le ha movido a ello, un motivo incluido también en Sab 2,23-24 y 2 *En* 11,73-75:

Insistió el diablo: “¿Qué estás diciendo? ¿Que no has hecho nada? Sin embargo, por tu culpa fui arrojado. Precisamente el día en que fuiste formado me arrojaron de la presencia de Dios y me expulsaron de la compañía de los ángeles, cuando Dios inspiró en ti el hálito vital y tu rostro y figura fueron hechos a imagen de Dios; cuando Miguel te trajo e hizo que te adorásemos delante de Dios, y dijo Dios: ‘He aquí que hice a Adán a nuestra imagen y semejanza’. Entonces salió Miguel, convocó a todos los ángeles y dijo: ‘Adora la imagen del Señor Dios’. Yo respondí: ‘No, yo no tengo por qué adorar a Adán’. Como Miguel me forzase a adorarte, le respondí: ‘¿Por qué me obligas? No voy a adorar a uno peor que yo, puesto que soy anterior a cualquier criatura, y antes de que él fuese hecho ya había sido hecho yo. Él debe adorarme a mí, y no al revés’. Al oír esto, el resto de los ángeles que

---

<sup>439</sup> *AdEvGr* 39.

<sup>440</sup> De manera general, Anderson (1998: 11) incluye en su estudio una sencilla pero ilustrativa comparación entre las dos versiones que permite establecer los sucesivos episodios de la historia: la penitencia de Adán y Eva (ausente en la versión griega, *AdEvLat* 1-22), la historia de Caín y Abel (*AdEvGr* 1-4; *AdEvLat* 23-24), la caída según Adán y la búsqueda del aceite de Set (*AdEvGr* 5-14; *AdEvLat* 30-44), la caída según Eva (*AdEvGr* 15-30, ausente en la versión latina) y la muerte y enterramiento de la pareja (*AdEvGr* 31-42; *AdEvLat* 45-48). Para una tabla comparativa más detallada sobre los episodios coincidentes en las diversas versiones – incluyendo también el texto armenio, georgiano y eslavo – véase la proporcionada por De Jonge y Tromp (1997: 26-27).

estaban conmigo se negaron a adorarle. Miguel me insistió: ‘Adora la imagen de Dios’. Y contesté: ‘Si se irrita conmigo, pondré mi trono por encima de los astros del cielo y seré semejante al Altísimo’. El Señor Dios se indignó contra mí y ordenó que me expulsaran del cielo y de mi gloria junto con mis ángeles. De esta manera fuimos expulsados por tu culpa de nuestras moradas y arrojados a la tierra. Al instante me sumí en el dolor, porque había sido despojado de toda mi gloria, mientras que tú eras todo mimos y alegrías. Por eso comencé a envidiarte, y no soportaba que te exaltaran de esa forma. Asedí a tu mujer y por ella conseguí que te privaran de todos tus mimos y alegrías, lo mismo que había sido yo privado anteriormente”.<sup>441</sup>

De esta manera, la versión latina de *Vida de Adán y Eva* hace una ingeniosa síntesis de las dos tradiciones sobre el origen del mal explicando la caída de Adán como consecuencia de una caída angélica que, a su vez, tiene su origen en la misma creación del primer hombre (vid. Delcor, 1976: 48).<sup>442</sup> El hecho de que la acción de Satanás contra la humanidad no haya sido limitada de manera explícita en el texto podría considerarse como una explicación al mal más allá de la época de la primera pareja: el enemigo envidioso de la humanidad será el encargado de tentarla y descarriarla a lo largo de los siglos. No obstante, además de la intervención de potencias sobrenaturales, en la versión griega de la obra también se alude brevemente a otro de los motivos típicos de este período que explica la existencia del mal en el mundo, el corazón perverso de los hombres:

Set continuó con su madre por las inmediaciones del paraíso. Allí lloraron pidiendo a Dios que enviara a su ángel y les entregara el aceite de la misericordia. Y Dios les envió al arcángel Miguel, que les transmitió las siguientes palabras: “Set, hombre de Dios, no te canses pidiendo en esta súplica por el árbol del que mana el aceite para ungir a tu padre Adán, pues no se te concederá ahora, sino en los últimos tiempos. Entonces resucitarán todos los hombres desde Adán hasta aquel gran día, todos los que sean pueblo santo. Y en ese momento se les dará todo el goce del paraíso y Dios estará en medio de ellos. Ya no pecarán más delante de él, porque se les quitará el corazón perverso y se les dará un corazón que les hará comprender el bien y adorar a un solo Dios. Tú regresa junto a tu

---

<sup>441</sup> *AdEvLat* 13-16.

<sup>442</sup> Parece que el islam también ha recogido esta tradición entre las azoras del Corán: según Qur 7,19ss, el demonio es el causante del pecado de Adán y Eva, y Qur 15,28-33 indica que el ángel Iblis se negó a prosternarse ante el hombre y, junto con los ángeles que le siguen, fueron expulsados del Paraíso (Abumalham, 2007: 125).

padre, puesto que de aquí a tres días se ha colmado la medida de su vida. Cuando salga su alma, vas a contemplar su terrible ascensión.<sup>443</sup>

La creencia de que el ser humano tiene una inclinación innata al mal desde su misma creación hunde sus raíces en la literatura sapiencial y tomará también un papel relevante en la denuncia del *cor malignum* en *4 Esdras*, tal y como se tratará en el próximo epígrafe. No obstante, a pesar de esta breve referencia en la versión griega, el análisis de la obra muestra un claro peso del episodio de Adán y Eva en el paraíso como explicación de la pérdida de los privilegios de la humanidad más allá de una primera época dorada.

Al igual que ocurre con otros apócrifos como *Jubileos* o *2 Baruc*, la finalidad primera del autor de *Vida de Adán y Eva* no es, a mi parecer, establecer una etiología del mal, sino más bien presentar un relato sobre el origen de la muerte que contraste con su preocupación principal: la resurrección de los justos miembros del pueblo de Israel al final de los tiempos (De Jonge y Tromp, 1997: 49). Sin embargo, esto no implica que entre sus líneas no pueda rastrearse cierta defensa de un origen terrestre del mal. Es innegable que *Vida de Adán y Eva* enfatiza la introducción de la enfermedad – es decir, del mal natural en su manifestación más cotidiana – como resultado de la transgresión en el paraíso. Las consecuencias de esta acción parecen ampliarse aún más en la versión latina de la obra, de manera que puede ser el punto de origen a próximos pecados (cf. *AdEvLat* 44; 49). La acción de los hombres en el paraíso marca claramente un antes y un después en las relaciones entre los hombres y la divinidad. Nada puede reprocharse a esta última por los acontecimientos sucedidos: su castigo, si bien severo, es justo. Dolor y mortalidad pueden provenir de Dios como respuesta a los actos humanos, pero la culpa de que se hayan introducido en la humanidad es sólo de la primera pareja:

Dicho esto, ordenó a sus ángeles que nos arrojaran del paraíso. Una vez expulsados, mientras nos lamentábamos, suplicó vuestro padre Adán a los ángeles con estas palabras: “Permitidme un momento que pida, por favor, que tenga entrañas de compasión y misericordia conmigo, porque yo sólo he pecado”. Estos dejaron de empujarle. Y Adán se puso a gritar entre sollozos: “Perdóname, Señor, por lo que he hecho”. Entonces el Señor dijo a sus ángeles: “¿Por qué dejáis de expulsar a Adán del paraíso? ¿Acaso es mío el

---

<sup>443</sup> *AdEvGr* 13.

pecado o he juzgado mal?”. Los ángeles cayeron en tierra y adoraron al Señor diciendo: “Justo eres, Señor, y juzgas con rectitud”.<sup>444</sup>

Así pues, el mismo hombre es el responsable de su desgracia. Pudiera ser que sus desacertadas decisiones respondan a ese corazón perverso que tiene desde su nacimiento (*AdEvGr* 13). Sin embargo, en el caso de la primera pareja, queda claro que la ingesta del fruto prohibido no es exclusivamente culpa suya, sino que su acción viene motivada por la intercesión de un ángel caído. Movido por la envidia, el diablo se presenta como una figura sobrenatural que descarga parte de la culpabilidad humana frente a las transgresiones. De este modo, *Vida de Adán y Eva* une el relato de Génesis con un origen celeste del mal, acentuando la responsabilidad humana frente a sus acciones, pero sin negar la creencia generalizada en la época de que las potencias demoniacas son las responsables de muchos de los males del mundo.

#### **2.4. ENFATIZANDO LA RESPONSABILIDAD HUMANA: LA NOCIÓN DE INCLINACIÓN**

Pasajes como *ApAb* 23,9-11 o *AdEvGr* 13 han dejado ya entrever cómo, además de los dos principales relatos etiológicos, la apocalíptica judía recoge también referencias a una noción de inclinación innata al mal o la posesión de un corazón maligno por parte de los hombres en sus consideraciones acerca de la teodicea. Estos elementos permiten una nueva comprensión acerca del problema del mal, eliminando la cuestión de su origen en un punto concreto de la historia de la humanidad y ubicándolo como parte de la naturaleza del hombre. De esta manera, se consigue salvaguardar la bondad divina y enfatizar la responsabilidad individual: el pecado no es resultado exclusivo de la transgresión de los ángeles o la acción de Adán en el jardín. No responde a la acción de satanes, demonios u otras potencias sobrenaturales sobre la humanidad, sino que ha de buscarse en las decisiones tomadas por cada uno y su lucha diaria – triunfal o no – contra la tendencia innata al mal.

El origen de esta creencia se localiza en el libro deuterocanónico de Eclesiástico o Sabiduría de Jesús, hijo de Sira (Ben Sira). A pesar de no haber entrado a formar parte del canon de la Biblia hebrea, la noción de inclinación propuesta en Sir 15,14 tuvo una gran acogida en el judaísmo posterior, como muestran diferentes pasajes de la literatura rabínica. No obstante, su influencia en la corriente apocalíptica no ha de desdeñarse. Aunque tradicionalmente se ha descrito la apocalíptica judía como heredera de la

---

<sup>444</sup> *AdEvGr* 27.

profecía, la influencia de la literatura sapiencial en época helenística parece haber desempeñado también un importante rol en la construcción de algunos de los apócrifos abordados a lo largo de esta investigación. A ellos, se sumará la particular visión antropológica de *4 Esdras*, donde el corazón maligno tendrá ya desde Adán un importante peso en la responsabilidad humana ante el pecado.

#### 2.4.1. UNA PERSPECTIVA SAPIENCIAL: EL MAL SEGÚN BEN SIRA

Antes de poder entrar a valorar el problema de la teodicea en *4 Esdras* es necesario analizar los orígenes de la noción de inclinación y su contextualización dentro del mencionado deuterocanónico Ben Sira.<sup>445</sup> Prácticamente contemporáneo al libro de *Jubileos*, Ben Sira ofrece un compendio de *mešalim* o proverbios – además de salmos, cantos de acción de gracias, oraciones, lamentaciones o un himno a los antepasados – donde sabiduría y Ley están íntimamente ligadas, siendo el “temor de Dios” uno de los temas más recurrentes a lo largo de sus 51 capítulos. En línea con el resto de la literatura sapiencial,<sup>446</sup> sus intereses abordan distintas facetas de la vida diaria de los hombres, entremezclando consideraciones acerca del dinero, la salud, las relaciones entre hombres y mujeres, el pecado o la muerte.

Respecto a la cuestión de la teodicea, Ben Sira muestra una compleja visión en la que se entremezclan elementos diversos relacionados con las usuales explicaciones al origen del mal en el mundo. Incluye, por ejemplo, dos referencias a la figura de Enoc como uno de los célebres y fieles antepasados judíos, arrebatado de la tierra por Dios (Sir 44,16 y 49,14), así como una alusión a la rebelión de los gigantes, incluida en una lista de pecados paradigmáticos (Sir 16,7).<sup>447</sup> Dado que Gén 6,1-4 nada dice sobre una rebelión celestial o el uso de la fuerza contra la humanidad por parte de los gigantes,

---

<sup>445</sup> Se trata del único libro incluido en el Antiguo Testamento cristiano que informa de su autor en lengua hebrea – Jeshua ben-’El’azar ben-Sira (Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sira) – y de su traductor al griego – su nieto. La composición en hebreo de la obra está confirmada no sólo por manuscritos medievales de la *genizá* de El Cairo, sino también por algunos fragmentos encontrados en Qumrán (vid. 3.2.3). Según el prólogo del mismo deuterocanónico, la traducción del libro se llevó a cabo en Egipto el año 132 a.e.c., por lo que su composición original suele situarse a principios del s. II a.e.c. en Jerusalén, en tiempos del sumo sacerdote Simón II (al que se elogia en Sir 50,1-21) y, desde luego, antes de la Rebelión Macabea, a la que no hay alusión alguna (vid. Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 939; Sacchi, 1990: 223; Stokes, 2010: 149, esp. n. 3; Brand, 2013: 94).

<sup>446</sup> De entre los textos sapienciales de la época, el más cercano a esta obra – tanto formal como teológicamente – parece ser Proverbios, especialmente en sus partes más tardías, donde también se incluye un énfasis especial en el binomio acto-consecuencia (vid. Boccaccini, 1991: 78-80; Adams, 2008: 153-213; Stokes, 2010: 149-150, esp. n. 4).

<sup>447</sup> Los gigantes son personajes frecuentemente citados en la literatura sapiencial, como ejemplifican Bar 3,26; Sab 14,6; y Job 22,15.

podría deducirse que la fuente directa de este pasaje concreto de Ben Sira no habría sido el texto bíblico sino el mito recogido por el *Libro de los Vigilantes* o una fuente similar (vid. Argall, 1995: 230). Aunque Ben Sira no comparte la perspectiva enóquica que vincula la caída angélica y sus enseñanzas con el origen del mal, el hecho de que aluda a esta tradición es claro ejemplo de que las etiquetas “apocalíptica” y “sabiduría” no estuvieron tan enfrentadas en la antigüedad como tradicionalmente se ha establecido. En opinión de Randall A. Argall, tanto Ben Sira como *1 Enoc* comparten su interés por la naturaleza y función de la revelación; la estructura física del cosmos y su relevancia para la ética; y la realidad de un juicio futuro y sus implicaciones para el presente, pudiendo ser catalogadas como obras de “sabiduría revelada” (Argall, 1995: 3). El hecho de que no muestren el mismo punto de vista en cuanto al origen exacto del mal se refiere no excluye que pueda postularse cierto diálogo entre los diferentes grupos de escribas que hay detrás de cada una de estas obras en época premacabea (vid. Argall, 1995: 254; Reed, 2005a: 69-71).

El origen celeste del mal queda totalmente negado por el deuterocanónico de manera concisa y breve, alegando que “cuando el impío maldice al adversario, / se maldice a sí mismo” (Sir 21,27). De esta manera – y en contraste con otras obras de la época en la que los ángeles caídos o satanes sirven de explicación sobrenatural al mal imperante – Ben Sira muestra un claro énfasis en la responsabilidad humana y reduce la figura de Satán a una mera metáfora de los peores instintos del hombre (vid. Sacchi, 1990: 223; 2004: 374-375).

Respecto al origen terrestre, el relato de Adán y Eva (con o sin la intervención del diablo) tampoco parece establecerse como etiología del mal en Ben Sira. Sir 17 recoge un relato de la creación en verso basado en las narrativas de P y J en Génesis donde destaca la falta de referencia alguna al pecado de la primera pareja en el paraíso. Es más, el conocimiento de bien y mal no es robado del árbol del Edén, sino otorgado directamente por Dios al formar a la humanidad: “Les dio discernimiento,<sup>448</sup> lengua y ojos, / oídos y corazón para pensar. / Les llenó del saber de la inteligencia / y les mostró bienes y males” (Sir 17,6-7). Una fuerte influencia del pensamiento de Deuteronomio podría explicar la omisión del episodio en la obra. Ben Sira muestra a lo largo de sus

---

<sup>448</sup> En la Septuaginta: διαβούλιον, mismo término que el utilizado en Sir 15,14 en referencia a la noción de inclinación, vid. *infra*.

páginas una valoración marcadamente positiva del conocimiento<sup>449</sup> entendido como Ley: al ser revelado por la divinidad desde un primer momento y no vetado, ningún hombre podría excusarse de la responsabilidad de sus actos cuando incumple los mandamientos (vid. Collins, 2014a: 75). Parece que el autor/redactor consideró más oportuno resaltar la dinámica de premios y castigos de la teoría de la retribución tradicional que eliminar la recepción de conocimiento ilícito en el episodio de Adán y Eva. Para él, determinar el momento exacto del primer pecado no sería tan relevante como mostrar el funcionamiento del mundo actual.

Tan sólo un único versículo de la obra parece contradecir la visión anterior: “De la mujer <procede> el principio del pecado: / por ella morimos todos” (Sir 25, 24).<sup>450</sup> La culpabilidad de la mujer en la introducción del mal en el mundo es una tendencia creciente entre los textos de la época – tal y como se abordará en el siguiente epígrafe – si bien anómala en Ben Sira: ningún otro pasaje remite a la responsabilidad de Eva. Debe tenerse en cuenta que la afirmación aparece en un pasaje que no trata de la creación o del episodio del Edén, sino que se incluye hacia el final de una pormenorizada crítica a las mujeres:

No hay cabeza peor que cabeza de serpiente / ni cólera como la de la mujer. / Prefiero convivir con un león o una serpiente / a convivir con una mujer mala. / La maldad de la mujer altera su fisonomía / y oscurece su rostro como el de un oso. / Su marido se recuesta entre sus compañeros / y sin querer suspira amargamente. / Cualquier maldad es pequeña comparada con la de la mujer; / ¡la suerte del pecador caiga sobre ella! / Subida arenosa para pies de anciano / es la mujer charlatana para el marido tranquilo. / No sucumbas a la belleza de una mujer / ni te enamores de ella. / Es irritante, infame y muy vergonzoso / que la mujer sustente al marido. / Corazón abatido, rostro cabizbajo / y llaga del corazón es la mujer mala. / Manos decaídas, rodillas vacilantes, / es la que no hace feliz a su marido. / De la mujer <procede> el principio del pecado: / por ella morimos todos. / No des salida al

---

<sup>449</sup> Como ejemplifica el hecho de que la medicina – técnica denostada en *1 Enoc* como parte de los saberes transmitidos por los ángeles – sea creada por el mismo Dios en Sir 38,1-8. No obstante, Sir 3,21-24 sí parece mantener cierta crítica a algunos tipos de saber (probablemente ligados a las prácticas mágicas o adivinatorias por su carácter esotérico) en consonancia con el apócrifo: “No busques lo que es demasiado difícil para ti, / ni investigues lo que sobrepasa tus fuerzas. / Lo que se te ha ordenado medítalo, / pues no tienes necesidad de lo oculto. / No te esfuerces en empresas superiores a ti, / pues se te han revelado cosas que exceden la comprensión humana. / Que a muchos les engañó su opinión / y una maligna suposición hizo resbalar sus mentes”. La teología de Ben Sira, como podrá verse a continuación, a veces adolece de una falta de armonización o sistematización a ojos del lector actual.

<sup>450</sup> Nótese que no todos los manuscritos leen “mujer” en este pasaje, sino que también encontramos referencias al “enemigo” (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 969, n. 15).



agua / ni franqueza a la mujer mala. / Si no camina de tu mano, / córtala de tu propia carne.<sup>451</sup>

Aunque en ocasiones se incluyan consideraciones positivas sobre la buena esposa, por lo general, Ben Sira muestra una concepción bastante negativa del género femenino, advirtiéndole a los hombres sobre los peligros de cometer uniones impuras a causa de su belleza, así como de caer en la perdición a causa de una hija libertina o una esposa malvada (cf. Sir 7,19; 7,24-26; 9,1-9; 19,2; 22,3-5; 26; 42,9-14). Por ello, podría interpretarse que este versículo no constituye un ataque a la primera mujer en particular, sino a cualquier mala esposa que acarrea sufrimientos a su marido (Collins, 1997c: 80-81; 2014a: 73-74; Brand, 2013: 113-114).

Quizá el pasaje más representativo de la teodicea de Ben Sira sea el incluido en su capítulo 15:

No digas: “Me aparté por causa del Señor”, / pues no hace lo que detesta. / No digas: “Él me hizo errar”, / pues no tiene necesidad del pecador. / El Señor detesta toda abominación / y no es posible que la amen los que le temen. / Él hizo al hombre desde el principio / y lo dejó en manos de su inclinación.<sup>452</sup> / Si quieres, guardarás sus mandamientos / para cumplir fielmente su beneplácito. / Puso ante ti fuego y agua; / a donde quieras extenderás tu mano. / Ante los hombres están la vida y la muerte; / lo que apetezca a cada uno se le dará. / Porque grande es la sabiduría del Señor, / es fuerte en su señorío y todo lo mira. / Sus ojos están sobre los que le temen, / Él conoce todas las obras del hombre. / A ninguno ha mandado ser impío / y a nadie dio licencia para pecar.<sup>453</sup>

A tenor de los primeros versículos del pasaje, parece que Ben Sira trata de polemizar con una de las posturas filosóficas más extendidas en época helenística: el determinismo. El hecho de que las acciones del hombre en el transcurso de su vida estén ya determinadas de antemano – una concepción frecuente en el ámbito apocalíptico – podría llevar fácilmente a la conclusión de que también sus errores o faltas están ya fijados en el plan divino. En contraste, Ben Sira niega de manera rotunda cualquier responsabilidad de Dios respecto a la maldad humana de manera similar a otras obras posteriores como la *Epístola de Enoc* (s. II a.e.c.) o la *Epístola de Santiago* (s. I e.c.):

---

<sup>451</sup> Sir 25,15-26.

<sup>452</sup> El texto de la Septuaginta de Sir 15,14 lee: αὐτος ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ. Si bien la edición española de Cantera Burgos e Iglesias González (2003<sup>3</sup>: 957) traduce el último sustantivo del versículo como “albedrío”, la correspondencia entre διαβούλιον y el hebreo יצר propicia su traducción como “inclinación”, el equivalente más utilizado por los investigadores en referencia a este término.

<sup>453</sup> Sir 15,11-20.

Os juro, pecadores, que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sirva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí, y gran maldición tendrán los que lo hicieron. A ninguna mujer se dio esterilidad, sino que por obra de sus manos muere sin hijos.<sup>454</sup>

Que nadie al ser tentado diga: “de Dios me viene la tentación”, pues Dios no puede ser tentado para el mal, ni él tienta a nadie.<sup>455</sup>

Si bien en ambas obras se niega la intervención de Dios en la creación del mal, apelando a la responsabilidad humana, Ben Sira parece ir un paso más allá, defendiendo más claramente el libre albedrío. Para ello, Sir 15,14 introduce un nuevo concepto en el tablero: la noción de inclinación, también conocida como יצר (*yetser*).<sup>456</sup> Este sustantivo hebreo proviene de la misma raíz que el verbo utilizado en Gén 2,7 para la formación del hombre desde el polvo de la tierra: צר (“crear”, “formar”, “modelar”). Si bien en los relatos de creación de Gén 1-3, *yetser* como tal no aparece, el término tiene dos destacadas menciones al inicio y fin del episodio del diluvio: una narración relacionada con el problema (o, más bien, castigo) del mal. Según Gén 6,5, “viendo Yahveh que era mucha la malicia del hombre en la tierra y que toda la traza [*yetser*] de los pensamientos de su corazón no era de continuo sino el mal” decide enviar el diluvio. La inclinación innata del ser humano se presenta como causa inequívoca del mal imperante y la necesidad de un castigo divino. El diluvio arrasa con la malvada creación, pero no se produce un cambio de la naturaleza humana, de modo que cuando Noé sale del arca y presenta su sacrificio, el texto de Gén 8,21 afirma: “Yahveh percibió el grato olor, y dijo en su corazón: ‘No volveré más a maldecir el suelo por causa del hombre, pues la inclinación del corazón humano es mala desde su mocedad; no volveré, por tanto, a herir a todos los vivientes, como he hecho’” (Gén 8,21). Por lo tanto, la inclinación del hombre continúa siendo hasta nuestros días – según esta narración – el origen del mal.

Consideraciones similares a este pasaje de Ben Sira pueden constatarse hacia el cambio de era en la obra del célebre Filón de Alejandría (ca. 15 a.e.c.-45 e.c.). El máximo representante del judaísmo helenístico parece defender una postura cercana a Sir 15,11-20, si bien sus afirmaciones tienden a mostrar una noción aún más pesimista

---

<sup>454</sup> *I En* 98,4-5. El texto griego añade, además: “Porque (Dios) no determinó que la sierva fuera sierva. No viene esto dado de arriba, sino que ha ocurrido por la opresión. Del mismo modo tampoco la injusticia proviene de arriba, sino de la transgresión. De igual modo tampoco la mujer ha sido creada estéril, sino que por sus propios pecados ha sido castigada con la esterilidad, y sin hijos morirá”.

<sup>455</sup> San 1,13.

<sup>456</sup> También transcrito frecuentemente como *yetzer* o *yeşer*.

de la inclinación humana: “Pues Moisés no dice, como algunos de los impíos, que la causa de los males es Dios, sino “nuestras manos”, que representan simbólicamente nuestras empresas y los voluntarios virajes de nuestra inteligencia hacia lo peor” (*Las insidias de lo peor contra lo mejor* 122; cf. *Sobre la providencia* 2,82 y 2,102, donde también descarga la posible responsabilidad divina respecto a los desastres naturales).<sup>457</sup>

Aunque el término *yetser* parezca adquirir una connotación marcadamente negativa,<sup>458</sup> lo cierto es que el sustantivo por sí solo tiene una significación más bien neutra, siendo su calificación mediante adjetivos o atributos lo que lo vincula con el mal. De hecho, su desarrollo en la literatura rabínica posterior nos habla no sólo de una tendencia innata al mal (יצר הרע, *yetser ha-ra'*), sino de una doble inclinación, utilizando el vocablo de manera neutra.<sup>459</sup> Este es el caso, por ejemplo, de *GnRab* 14,4, donde se interpreta que el hecho de que la forma verbal específica utilizada en la creación divina en Gén 2,7 sea וַיַּצַּר (“y él creó”), con dos *yod*, es argumento suficiente para afirmar que el hombre tiene dos inclinaciones: una hacia el bien y otra hacia el mal (cf. *Tg PsJon* Gén 2,7; *bBer* 61a).<sup>460</sup> Al alejarse del contexto del diluvio y colocar esta noción de inclinación en su relato de la creación, Ben Sira también alude a una comprensión neutra de *yetser* (vid. Levison, 1988: 35; Brand, 2013: 101). Esta interpretación parece corroborada en la obra por pasajes donde el término no aparece, como Sir 13,25: “El corazón del hombre transforma su semblante, / tanto para bien como para mal”. En Sir 17,6 – pasaje anteriormente citado del que no se conserva el original hebreo – Dios dota de “discernimiento” al hombre en el momento de su creación. No obstante, el sustantivo utilizado en la Septuaginta para esta idea es διαβούλιον, el mismo que usa para traducir יצר al griego en Sir 15,14, por lo que podría entenderse también como esa capacidad de decisión entre bien y mal (Brand, 2013: 103).

<sup>457</sup> Las citas a las obras de Filón de Alejandría siguen la traducción española de Martín (2009-2016).

<sup>458</sup> Tan sólo hay dos pasajes bíblicos que utilicen *yetser* con sentido positivo: Is 26,3 y 1 Cr 29,18, mientras que en 1 Cr 28,9 parece denotar un uso neutro (vid. Collins, 1997c: 82).

<sup>459</sup> El judaísmo rabínico constituye una vasta corriente donde escuelas y épocas pueden variar la concepción de un mismo elemento. El término *yetser* no parece haber sido tratado de la misma manera por todos los autores, de manera que Daniel Boyarin distingue entre un modelo dualista y un modelo dialéctico a la hora de interpretar este vocablo. Según el primero de ellos, heredero de fuentes de época helenística como la *Regla de la Comunidad* o el *Testamento de Aser*, habría dos inclinaciones o *yetsarim* en cada persona; mientras que el segundo, propio de la ideología rabínica, trataría de un *yetser* que no puede calificarse ni de bueno ni de malo, sino tan sólo peligroso (Boyarin, 1993: 63; 67). Sin llegar a negar esta propuesta, Ishay Rozen-Zvi prefiere hablar de una división en la época tanaítica entre el *yetser ha-ra'* o la mala inclinación que sólo aparece en la escuela de R. Ishmael contrapuesto a la escuela de R. Akiva, donde el término *yetser* muestra rasgos neutros (Rozen-Zvi, 2011: esp. 10; 14-35).

<sup>460</sup> En la misma línea, también ha de señalarse el pasaje de *bBer* 61b, según el cual, los justos están gobernados por la buena inclinación y los impíos, por la mala; mientras que la gente corriente está gobernada por las dos (vid. Collins, 1997c: 82; 2014a: 76).

Una visión similar puede constatarse en el *Testamento de Aser*,<sup>461</sup> donde la doble inclinación del hombre puede ser dominada, además, por una fuerza sobrenatural externa:

Dos caminos dio él a los hombres, dos mentes [διαβούλια, “inclinaciones”], dos acciones, dos maneras (de vida) y dos fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades [o “inclinaciones”] que los juzgan. Si el alma pretende estar en el buen camino, todas sus acciones se ejecutan en la justicia, y si peca alguna vez, enseguida se arrepiente. Pues, pensando rectamente y arrojando de sí la perversión, el alma derroca rápidamente a la maldad y erradica el pecado. Pero si la mente se inclina hacia lo malo, todas sus acciones se ejecutarán en la maldad. Al rechazar lo bueno y abrazar lo malo, es dominado por Beliar y, aunque obre algo bueno, se le trocará en malo. Aunque comience como haciendo algo bueno, la finalidad de su acción le impulsará a obrar el mal, puesto que el tesoro de la mente se encuentra lleno del veneno del mal espíritu<sup>462</sup>

La inclusión de la figura de Beliar en este pasaje muestra una visión más compleja de la problemática, cercana a la redacción dualista del *Tratado de los dos espíritus* de Qumrán al que se dedicará especialmente el epígrafe 3.3:

Él creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En manos del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del Ángel de las tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz.<sup>463</sup>

La inclinación al mal también aparece en los textos rabínicos como una fuerza a la que cada individuo ha de enfrentarse constantemente (vid. Avery-Peck, 2005: 2477-

---

<sup>461</sup> De redacción final entre los ss. II-III e.c. de la mano de redactores cristianos, si bien parte de un original judío de contexto palestinese del s. II a.e.c. (vid. 1.5.3).

<sup>462</sup> *TestAs* 1,3-9.

<sup>463</sup> 1QS 3,17b-25a.

2482), llegando incluso a ser identificada con Satán y el ángel de la muerte en *Baba Batra* 16a. Como solución a esta inevitable atracción hacia el mal, Ben Sira recurre a la ideología deuteronomista,<sup>464</sup> exaltando la observancia de la Ley y el cumplimiento justo de los mandamientos como el medio que permite al hombre inclinar su balanza hacia la buena acción y la obtención del favor divino: “El que guarda la ley domina sus pensamientos [en siríaco: *yatsreh*] / el resultado del temor del Señor es la sabiduría” (Sir 21,11; cf. *Sifre Deuteronomio* 45).<sup>465</sup> Así pues, en esta lucha contra la inclinación humana hacia el mal,<sup>466</sup> la Ley divina juega un papel fundamental y remarca esa responsabilidad individual respecto al pecado.<sup>467</sup>

Por otra parte, cabe destacar que, mientras que en *Testamento de Aser* la mala inclinación del hombre contamina cualquier acción que cometa – incluso si en origen ésta es buena –, otros pasajes de la tradición judía rabínica admiten los posibles buenos resultados de aquellas obras emprendidas por causas menos nobles, achacables a la mala inclinación, como los celos, la rivalidad o el tan denostado impulso sexual:

Najmán dijo en nombre de R. Samuel: HE AQUÍ QUE ESTABA MUY BIEN se refiere al instinto bueno; Y HE AQUÍ QUE ESTABA MUY BIEN, al instinto malo. ¿Entonces el instinto malo está muy bien? ¡Sorprendente! Pero, si no fuera por el instinto malo, el hombre no

<sup>464</sup> Vid. Deut 30,15-20: “¡Mira! Te he expuesto la vida y el bien, la muerte y el mal. Si escuchas la ley de Yahveh, tu Dios, lo que hoy te ordeno, amando a Yahveh, Dios tuyo, caminando por sus vías, guardando sus preceptos, leyes y decretos, vivirás y te multiplicarás, y Yahveh, tu Dios, te bendecirá en el país en donde vas a entrar para poseerlo. Pero si tu corazón se vuelve y no escucha y te dejas seducir y te postras ante dioses extraños y los sirves, os declaro que pereceréis sin remisión, no prolongaréis vuestros días sobre el suelo para entrar en el cual, a fin de poseerlo, atraviesas el Jordán. Pongo hoy por testigos contra vosotros el cielo y la tierra; os he expuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, a fin de que vivas tú y tu descendencia, amando a Yahveh, tu Dios; escuchando su voz y adhiriéndote a Él, pues es tu vida y la prolongación de tus días, en tanto que habites sobre el suelo que Yahveh, Dios tuyo, juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob les daría”.

<sup>465</sup> El pasaje de Sir 17,31b también incluye en su versión siríaca una referencia a la noción de inclinación que podría leerse en paralelo con Sir 15,14 (vid. Brand, 2013: 115-116). Dado que el texto hebreo no ha sido conservado de manera íntegra, los testimonios siríacos permiten establecer con un alto grado de probabilidad aquellos pasajes donde el hebreo יצר habría sido traducido al griego con un vocablo diferente a διαβόλιον.

<sup>466</sup> Si bien las críticas de estos pasajes suelen concentrarse en la mala inclinación, llama la atención el texto de *I En* 91,4, donde podría deducirse una censura a aquellos que caminan con una doble inclinación, no netamente positiva: “No os acerquéis a la doble rectitud con doble corazón y no os mezcléis con los que tienen dos corazones, sino caminad en justicia, hijos míos; ella os guiará por buenos caminos y os servirá de compañera”. En cualquier caso, la justicia entendida como el cumplimiento de los mandamientos es igualmente presentada como el único modo de encontrar el favor divino y escapar del castigo a los impíos al fin de los tiempos (cf. 91,19; 99).

<sup>467</sup> En opinión de Brand, no se puede culpar a Dios por el pecado a pesar de haber creado a los hombres con una inclinación al mal, dado que también creó la Ley como su cura y es parte de la libertad humana de elección el seguir esta cura o no (Brand, 2013: 52). No obstante, el pasaje de Sir 15,11-20 establece claramente que Dios no hace algo que detesta ni tiene necesidad de pecadores. Justificar la creación divina del mal a partir de su necesidad para crear la Ley y distinguir a quien la sigue de quien no es, en mi opinión, caer en un contrasentido. A mi juicio, la Ley sirve de ayuda al hombre para evitar sus malos impulsos, pero es una solución creada *a posteriori* e innecesaria si el mal no existe.

construiría su casa, ni tomaría mujer ni tendría hijos. Así dice Salomón: *Y he visto que todo afán y todo éxito en la obra provoca envidia entre unos y otros* (Qoh 4,4).<sup>468</sup>

Así pues, las sucesivas referencias al concepto de inclinación más allá de Ben Sira muestran interesantes variantes dependiendo de cada obra concreta. Queda claro que el popular dicho “donde hay dos judíos, hay tres opiniones” no está exento de base: gracias a la diversidad que caracteriza al judaísmo desde sus inicios se pueden constatar una amplia variedad de afirmaciones en torno al término *yetser* que no necesariamente son compatibles.

Dicho esto, un problema surge rápidamente al analizar de cerca el pasaje de Sir 15,11-20 en sí mismo: si bien la intención del autor es blindar la bondad y perfección divina de cualquier tacha, lo cierto es que la inclinación al mal – como parte de la naturaleza humana – también es obra suya (vid. Collins, 1997a: 35).<sup>469</sup> Se trata de una contradicción interna que queda iluminada en la obra por aquellas afirmaciones en las que se subraya la acción creadora de la divinidad: “Bienes y males, vida y muerte, / pobreza y riqueza proceden del Señor” (Sir 11,14). La descripción de Dios como creador de todo lo existente mediante el uso de la antítesis es bastante frecuente en el deuterocanónico y adquiere una interesante caracterización dualista en el capítulo 36 (o 33, dependiendo de los manuscritos):

¿Por qué un día es superior a otro, / si toda la luz de los días del año viene del sol? / El conocimiento del Señor los separó, / diferenció las estaciones y las fiestas. / Ensalzó y santificó a unos, / y puso a otros entre los días corrientes. / Todos los hombres proceden del suelo, / y de la tierra fue creado Adán. / El Señor con su abundante sabiduría los separó, / e hizo cambiar sus caminos. / A unos los bendijo y ensalzó, / a otros los santificó y los acercó a sí, / y a otros los maldijo y abajó, / derrocándoles de su puesto. / Como barro en manos de alfarero / lo modela a su gusto, / así los hombres en la mano de su Hacedor / para retribuirles según su juicio. / Enfrente del mal está el bien, / y frente a la muerte, la vida; / así frente al piadoso, el pecador. / Contempla todas las obras del Altísimo así: / de dos en dos, una frente a otra.<sup>470</sup>

Estos pasajes muestran cómo la creación de Dios abarca todo lo existente. A pesar de que el autor no tendría probablemente en mente el problema del mal moral a la hora de escribir estos versículos (vid. Collins, 1997c: 84), lo cierto es que caen en

---

<sup>468</sup> *GnRab* 9,7 (cf. *bYom* 69b)

<sup>469</sup> De hecho, según *bSuk* 52b es de los pocos elementos de cuya creación Dios se muestra arrepentido.

<sup>470</sup> Sir 36 (33),7-15.

contradicción respecto a Sir 15,11-20. Mientras que el capítulo 15 establece que la causa del mal es exclusivamente el hombre y subraya el rechazo divino a las malas obras, en este caso se presenta a Dios como un alfarero (יוצר, *yotser*: de la misma raíz que *yetser*; cf. Jer 18,2-6) que modela a los seres humanos a su antojo y decide el destino de cada uno de ellos, ensalzando a unos y maldiciendo a otros. De modo similar, el capítulo 39 afirma que “todas las obras del Señor son muy buenas / y todas sus órdenes se cumplen en su tiempo” (Sir 39,16; cf. 39,33) a la vez que sostiene que bien y mal existen en el mundo debido justamente a los planes divinos, pues todo ha sido creado con una razón, aunque el hombre sea incapaz de discernir cuál es:

No hay que decir: “¿Qué es esto?, ¿para qué es esto?”, / pues todo ha sido creado para sus funciones. / Su bendición cubre como un río, / inunda la tierra seca como un diluvio. / Pero las naciones heredarán su cólera / como cambió las aguas dulces en saladas. / Sus caminos son rectos para los santos / y tropiezos para los inicuos. / Los bienes fueron creados para los buenos desde el principio, / como los males para los pecadores.<sup>471</sup>

Esta doctrina de los pares opuestos muestra una gran influencia de la filosofía griega. Autores como Pitágoras, Heráclito o – más próximo a la fecha de composición de este deuterocanónico – el estoico Crisipo de Solos,<sup>472</sup> contemplan una organización similar del cosmos:

No hay nada absolutamente más tonto que aquellos que piensan que podría haber bienes sin la coexistencia de males. Por cuanto los bienes se oponen a los males, los dos deben necesariamente existir en oposición uno al otro y apoyados por una especie de opuesta interdependencia. ¿Cómo podría percibirse la justicia si no hubiera injusticias? ¿Qué es la justicia, si no el cese de la injusticia?... Bienes y males, fortuna e infortunio, dolor y placer, existen justamente de la misma manera: están ligadas unos a otros en oposición directa.<sup>473</sup>

Aunque ya en Gén 1 puede observarse oposición binaria en la creación (luz y oscuridad, día y noche, tierra y agua...), lo cierto es que en ningún lugar de la Biblia hebrea se muestra una disposición tan claramente dualista tanto en referencia a la

---

<sup>471</sup> Sir 39,21-25 (cf. 40,9-10; 42,24).

<sup>472</sup> Conocido ya desde la antigüedad como el segundo fundador del estoicismo, vivió entre 281/278-208/205 a.e.c.

<sup>473</sup> Crisipo de Solos, *Sobre la providencia* IV. Traducción propia de la cita original inglesa de Long y Sedley (1987: 329): “There is absolutely nothing more foolish than those who think that there could have been goods without the coexistence of evils. For since goods are opposite to evils, the two must necessarily exist in opposition to each other and supported by a kind of opposed interdependence. And there is no such opposite without its matching opposite. For how could there be perception of justice if there were no injustices? What else is justice, if not the removal of injustice?... For goods and evils, fortune and misfortune, pain and pleasure, exist in just the same way: they are tied to each other in polar opposition”.

creación divina como a los pensamientos y acciones individuales del hombre como en la propuesta por Ben Sira.<sup>474</sup> La influencia de la filosofía griega en la literatura sapiencial es innegable: Prov 8,22, por ejemplo, muestra una concepción de la sabiduría cercana a la ideología sofista, dejando patente la huella de las escuelas estoica y epicúrea en los inicios del judaísmo (vid. Veltri, 2005: 2780). Por lo tanto, cierto influjo del pensamiento griego en las consideraciones dualistas de Ben Sira no parece del todo descartable. Tal y como afirma Collins, “la aparición de esta idea en época helenística y su semejanza con la doctrina estoica difícilmente pueden ser una coincidencia” (Collins, 1997c: 85).<sup>475</sup>

Si bien generalmente Sir 15,14 y 36 (33),7-15 se han considerado como dos puntos de vista opuestos acerca de la relación entre el mal y la divinidad (vid. p. ej.: Aitken, 2002: 297-298), Brand no considera que estos pasajes sean necesariamente contradictorios. En su opinión, la visión dualista de este último atañe a la disposición de bien y mal como polos opuestos en la creación divina, pero no a la elección concreta de justos y pecadores: los seres humanos serían, de acuerdo con Sir 15,14, capaces y libres de elegir qué bando tomar (Brand, 2013: 110-111).<sup>476</sup> Aunque su postura es interesante, lo cierto es que ni el autor hebreo ni su traductor al griego hicieron ningún intento por resolver esta tensión entre la visión dualista – y ciertamente, determinista – de la creación y la defensa de un libre albedrío humano de manera explícita en el texto. Parece, más bien, que el énfasis de Ben Sira en uno u otro elemento se debe a la compleja

---

<sup>474</sup> Si bien Is 45,7 podría ser un paralelo a esta distribución dualista de la creación divina, su brevedad y concisión no permiten – en mi opinión – un desarrollo tan notorio de esta tesis como en el caso de Ben Sira. Es verdad que ciertos pasajes de la Biblia hebrea incluyen oposiciones binarias que muestran un dualismo desde el punto de vista ético: buenos contra malos. Sin embargo, es gracias a la influencia helenística en la apocalíptica judía por lo que estas consideraciones dan un paso más allá y abarcan también un nivel metafísico, como claramente muestra el *Tratado de los dos espíritus* hallado en el entorno de Qumrán (vid. 3.3).

<sup>475</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “The appearance of this idea in the Hellenistic period, and its resemblance to the Stoic doctrine, can hardly be coincidental”. Por el contrario, Brand prefiere enfatizar la influencia de las corrientes presocráticas como el pitagorismo (Brand, 2013: 111-113). La influencia de la filosofía griega en el desarrollo de las respuestas dualistas al origen del mal será abordada con más detalle al hilo del subepígrafe 3.3.4.

<sup>476</sup> Se trata de una visión contraria a la de Collins, quien defiende que “el ejercicio de la elección humana está condicionado por la inclinación a la que cada persona ha sido adecuada en la creación, por lo que el término *yetser* de Sir 15,14 no puede ser equiparado simplemente con el libre albedrío” (traducción propia de la cita original inglesa: “The exercise of human choice is conditioned by the inclination with which a person is fitted at creation, and so the word *yetser* in Sirach 15:14 cannot be simply equated with free will”; Collins, 1997a: 34). No obstante, el mismo investigador recuerda que la principal finalidad de Sir 15,11-20 es justamente la de negar el papel de Dios en la creación del mal, por lo que tampoco esta lectura podría considerarse perfecta. Ya sea preponderando la responsabilidad humana de Sir 15 como la visión dualista y determinista de la creación de Sir 36 (33), cualquier intento de armonizar ambos pasajes dejará necesariamente algún fleco suelto en su argumentación.



caracterización del Dios judío. La justicia y bondad divinas no podrían mancharse con la creación del mal, por lo que Sir 15 defiende su origen terrestre, humano, introduciendo la noción de inclinación y enfatizando la libertad del hombre de escoger cuáles serán sus acciones. Sin embargo, el capítulo 36 (33) está dedicado a la acción creadora del todopoderoso, que todo lo abarca, por lo que sería impensable que un elemento tan cotidiano como el mal no fuera obra de Dios o que las acciones humanas escaparan al detallado plan divino. La tensión entre el determinismo y el libre albedrío queda inevitablemente irresoluta en el deuterocanónico (vid. Collins, 1997a: 34; 1997c: 83).

#### 2.4.2. EL PECADO DE ADÁN Y EL CORAZÓN MALIGNO EN 4 ESDRAS

De la compleja teodicea propuesta por Ben Sira, la noción de inclinación o *yetser* se eleva como uno de los elementos que más influencia ha tenido en obras judías posteriores, tanto rabínicas como apocalípticas. Entre ellas, no podría finalizarse este epígrafe sin abordar su paralelo en el *Libro cuarto de Esdras* o *4 Esdras*.<sup>477</sup> Se trata de una obra conservada por la Vulgata en su versión latina<sup>478</sup> y datada a finales del s.I e.c.<sup>479</sup> Al igual que las obras vinculadas a Baruc que se han mencionado anteriormente, *4 Esdras* también recurre a la destrucción del Primer Templo por los babilonios como contexto histórico ficticio para dar respuesta a la angustia de sus contemporáneos tras la pérdida del Segundo Templo en el año 70 e.c. Para ello, sitúa la acción treinta años después de la primera catástrofe,<sup>480</sup> articulando sus revelaciones sobre el próximo fin de los tiempos y juicio divino en siete episodios o visiones sucesivos. De especial interés

<sup>477</sup> Llamado así para diferenciarlo de los libros canónicos de Esdras y Nehemías (llamados Primer y Segundo libro de Esdras en la Vulgata), además de otras obras apócrifas relacionadas con este personaje como los libros *Tercero*, *Quinto* y *Sexto de Esdras*; el *Apocalipsis griego de Esdras*, las *Cuestiones de Esdras*, la *Visión de Esdras* o el *Apocalipsis de Sedrac* (vid. Collins, 1998<sup>2</sup>: 195, n. 4; Muñoz León, 2009: 303-304; Stone y Henze, 2013: 7-8).

<sup>478</sup> Si bien, probablemente, sea una traducción del griego que parte de un original hebreo o arameo dados los semitismos presentes tanto en el texto latino de la Vulgata como en el de las otras versiones conservadas (vid. Metzger, 1983: 519-520; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 325; Collins, 1998<sup>2</sup>: 195; Muñoz León, 2009: 324-328; Himmelfarb, 2010: 56; Brand, 2013: 128-129; Stone y Henze, 2013: 3; Vegas Montaner, 2014: 219).

<sup>479</sup> Datación compartida de manera general por los investigadores, que suelen considerarlo algo posterior a *2 Baruc* (vid. Metzger, 1983: 520; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 322-324; Collins, 1997c: 82; 1998<sup>2</sup>: 196; Muñoz León, 2009: 321; Brand, 2013: 128; Stone y Henze, 2013: 3; Vegas Montaner, 2014: 219). Ambos apócrifos suelen considerarse gemelos, no sólo por compartir el mismo contexto histórico – la conmoción que supone la pérdida del Segundo Templo – sino también una estructuración en siete partes y el uso del diálogo entre un vidente y un ángel como mensajero de la palabra divina (vid. Muñoz León, 2009: 322-323). Para un detallado estudio comparativo entre las dos obras, vid. Stone y Henze (2013).

<sup>480</sup> El número de años parece tomado de Ez 1,1 (Collins, 1998<sup>2</sup>: 196).

para esta investigación son las tres primeras (*4 Esd* 3,1-9,25), en las que se establece un diálogo entre el protagonista y un ángel enviado por Dios para resolver sus inquietudes: el conocido arcángel Uriel. En este diálogo, las consideraciones acerca de una inclinación innata hacia el mal, así como su causa u origen, jugarán un importante papel para entender por qué Dios ha castigado a su pueblo elegido mientras que Babilonia (en representación de Roma) parece prosperar.

En la invocación inicial (*4 Esd* 3,4-27) se enumeran los principales acontecimientos en los que Dios muestra su intervención en la historia. El primero de ellos es la misma creación, donde se incluye una breve referencia al pecado de Adán:

Y dije: “Señor, Dueño, ¿no fuiste tú el que hablaste al principio, cuando plantaste la tierra – y esto sólo (por Ti mismo) – y mandaste al polvo y te dio un cuerpo muerto, Adán, pero siendo como era formación de tus manos, le inspiraste un soplo de vida y fue hecho viviente ante Ti? Y lo colocaste en el paraíso que había plantado tu diestra antes de que existiera la tierra. Y le impusiste un precepto tuyo, pero lo transgredió y al instante estableciste la muerte para él y para su descendencia, y de él nacieron gentes y tribus, pueblos y familias innumerables”.<sup>481</sup>

El episodio es apenas mencionado, omitiendo los detalles de la transgresión cometida y la intervención de otros personajes como la mujer y la serpiente, aunque señala claramente su consecuencia directa: la inevitable muerte de todo ser humano. Nada se dice sobre la corrupción de toda la estirpe de los hombres o de la introducción del pecado en el mundo terrestre. Sin embargo, al continuar su repaso de los principales hitos históricos de los orígenes del pueblo de Israel, la figura de Adán vuelve a aparecer como primer pecador:

“Y sucedió que, cuando Tú hiciste salir a su linaje de Egipto y lo trajiste al monte Sinaí, inclinaste los cielos, estableciste la tierra, conmoviste el orbe, hiciste temblar los abismos, alarmaste al mundo, y tu Gloria pasó por las cuatro puertas: fuego, terremoto, viento y frío, para dar la ley al linaje de Jacob y el mandato a la raza de Israel. Y sin embargo no retiraste de ellos el corazón maligno, para que tu ley pudiera dar fruto en ellos. Puesto que, llevando el corazón maligno, el Adán primero desobedeció y fue vencido, y lo mismo todos los que nacieron de él. De modo que la enfermedad se hizo crónica y, aunque la Ley estaba en el corazón del hombre, se encontraba enraizada en el mal de manera que el bien se retiró, pero el mal perduró. Y pasaron los tiempos y se cumplieron los años y suscitaste para Ti un servidor de nombre David. Y le encargaste edificar una ciudad a tu Nombre y

---

<sup>481</sup> *4 Esd* 3,4-7.

ofrecerte en ella oblaciones de tus dones. Y esto ocurrió durante numerosos años, y los que habitaban en la ciudad pecaron haciendo en todo como habían hecho Adán y todas sus generaciones, puesto que también ellos seguían (la inclinación) del corazón maligno. Y entregaste tu ciudad en manos de tus enemigos”.<sup>482</sup>

El pecado de Adán no se explica en este apócrifo como resultado de la intercesión ni de Eva, ni de la serpiente ni de Satán. Por el contrario, se alude a la posesión de un “corazón maligno” (*cor malum/malignum*)<sup>483</sup> como parte de la naturaleza humana.<sup>484</sup> Se trata de un concepto fácilmente vinculable a la inclinación innata al mal propuesta anteriormente, si bien es verdad que el término *yetser* posee en Ben Sira un significado más neutro: el corazón maligno aparece en este y los siguientes pasajes como una fuerza casi imparable y, desde luego, más fuerte que la capacidad humana de decisión entre bien y mal (Sacchi, 1990: 124). La visión pesimista de la humanidad característica de *4 Esdras* omite una posible doble inclinación del hombre, centrándose tan sólo en su vertiente negativa y afirmando que nunca ha existido un periodo en el que los hombres no hayan pecado sobre la tierra (*4 Esd* 3,35).<sup>485</sup>

Resulta curioso que el autor de *4 Esdras* evite calificar directamente a Adán o a otro individuo como maligno, utilizando su corazón como elemento mitigante. De especial interés a este respecto me parece la propuesta de Carol Newsom (2017) sobre la “alienación del propio yo” (lit.: “self-alienation”): el hecho de tratar algunos aspectos

---

<sup>482</sup> *4 Esd* 3,17-27.

<sup>483</sup> Se trata de una expresión de origen bíblico, especialmente utilizada por el profeta Jeremías (cf. Jer. 3,17; 7,24; 11,8; 16,12; 18,12). También podría ponerse en relación con el “corazón de piedra” de Ez 11,19 y 36,26 que, al igual que el corazón maligno de *4 Esdras*, será sustituido en el ésjaton (Brand, 2013: 130, n. 9). Además, si bien no es completamente asimilable, otros órganos del cuerpo humano van a ser ligados también con la causa de la maldad humana (vid. *infra*). Entre ellos, destaca el/los ojo/s como metáfora frecuente de la envidia, los celos o los deseos impropios, tanto en la Escritura como, sobre todo, en la exégesis rabínica posterior (vid. Ulmer, 2005).

<sup>484</sup> Según Muñoz León (2009: 333), el *cor malignum* puede observarse ya desde Adán y su caída, pero no implica que el ser humano haya sido creado como malo desde el principio, pues la descripción sobre la creación del hombre de este apócrifo – tomada de los relatos de Génesis – no incluye una inclinación al mal. No obstante, y aunque el corazón maligno no aparezca en el pasaje de *4 Esd* 3,4-7, a mi juicio sí sería entendido como un elemento innato del ser humano a tenor de *4 Esd* 7,92: “Orden primero: porque lucharon con gran esfuerzo para vencer el mal pensamiento creado con ellos de manera que no les sedujera de la vida a la muerte”. No obstante, esto no implica que el pecado no sea presentado de todas formas como fruto de la libertad del hombre, pues – tal y como se comentará más adelante – el ser humano cuenta con el conocimiento de la Ley para elegir cuál es el camino que desea recorrer en su vida.

<sup>485</sup> Esta parte maligna del ser humano es fácilmente explicable en otros mitos del entorno: según el ya comentado *Atrahasis*, los hombres son creados a partir de la arcilla y la sangre de un dios rebelde, Geshtu-E (vid. 1.4.1), mientras que en *Enuma Elish* la creación humana toma como base la sangre de otro dios rebelde, Kingu. De especial interés son los relatos órficos, una corriente mística que muestra una creencia en la inmortalidad del alma y la distinción de lugares en los que se premia o castiga a los hombres tras la muerte, que con gran probabilidad influyeron en las concepciones acerca del más allá del judaísmo de época helenística y, especialmente, en el desarrollo de la apocalíptica (Piñero, 1991: 59; vid. *infra*).

del sujeto como si fueran un elemento ajeno, diferente a éste (como el corazón maligno – que no hombre en su totalidad – de este apócrifo). Adán no es malo, su creación por parte de Dios es perfecta, pero su corazón sí que lo es. Esta tendencia – aplicada al corazón del hombre ya en Jeremías, Ezequiel o el Salmo 51 – será desarrollada con una mayor distinción entre el sujeto o individuo en su totalidad y las diferentes partes del cuerpo a lo largo de los siguientes siglos. Ejemplo de ello es *Barkhi Nafshi*, donde el individuo se representa a partir del cuerpo físico, cuyos órganos principales no están bajo el control del hombre, sino que necesitan de una acción divina directa sobre ellos para adecuarse a los estándares morales deseables:

Tú has ordenado mi corazón, y a mis riñones has enseñado bien, para que no olviden tus estatutos. [En mi corazón] tú [has impuesto] tu ley, en mis riñones la has grabado; y has prevalecido sobre mí, por eso he seguido tu[s] caminos... [Al corazón de piedra] lo has reprendido fuera de mí, y has puesto un corazón puro en su lugar. A la mala inclinación [tú] has reprendido [fuera de mis riñones] [...] *vacat* [y el espíritu de san]tidad has colocado en mi corazón. La lujuria de mis ojos has sacado de mí, y han fijado su mirada sobre [todos] [tus caminos. La d]ureza de cuello has expulsado de mí, y la has tornado en humildad. Una nariz furiosa has sacado [de mí, y has puesto] [en mí un espíritu de lar]go sufrimiento.<sup>486</sup>

También perteneciente a los manuscritos del mar Muerto, la “petición de liberación” de 11QSalomos exclama: “que Satán no domine en mí, / ni un espíritu impuro; / que ni el dolor ni la inclinación mala / tomen posesión de mis huesos” (11QPs<sup>b</sup> frag. a+b 15-16a). Así pues, en este tipo de textos podemos ver cómo las faltas del hombre que le alejan de la deseable obediencia a Dios no parten realmente de una acción intencionada del individuo, sino que obedecen a fuerzas (ya sean internas o externas) que están más allá del control humano, objetivadas y relacionadas con distintas partes del cuerpo para enfatizar que no deben ser identificadas con la naturaleza completa del sujeto, sino algo distinto que actúa dentro de él: una compleja

---

<sup>486</sup> 4Q436 1 frag. 1 a+b 5b-6, 10-frag. 2,4. Texto traducido de la adaptación de la edición inglesa del texto de DJD XIX propuesta por Brand (2013, 43-44): “You have commanded my heart, and my kidneys you have taught well, lest they forget your statutes. [On my heart] you [have enjoined] your law, on my kidneys you have engraved it; and you have prevailed upon me, so that I pursue after you[r] ways... [The heart of stone] you have [re]buked out of me, and have set a pure heart in its place. The evil inclination [you] have rebuked [out of my kidneys] [...] *vacat* [and the spirit of ho]liness you have set in my heart. Lechery of my eyes you have removed from me, and they (lit. it) gazed upon [all] [your ways. The s]tiffness of neck you have expelled from me, and you have made it into humility. A wrathful nose you have removed [from me, and have set] [in me a spirit of lo]ng suffering”.

concepción que se retomará al tratar el problema del origen del mal en el *Tratado de los dos espíritus* de Qumrán (vid. 3.3).

Por otra parte, Adán no sólo se presenta en este pasaje de *4 Esdras* como el primer eslabón de una cadena de pecadores sino también como la causa de la corrupción humana tras su transgresión en el Edén. A tenor de *4 Esd* 3,22 el hecho de que la “enfermedad” se vuelva crónica en el ser humano no se refiere exclusivamente a la degeneración física del hombre (fácilmente vinculable con la recién adquirida mortalidad), sino también a esta tendencia al mal enraizada en los corazones de las siguientes generaciones.<sup>487</sup> Una mala inclinación que ni siquiera la revelación de la Ley divina puede frenar completamente.<sup>488</sup>

Según los órficos, esta parte maligna del ser humano es fácilmente explicable: los titanes – conocidos seres mitológicos relacionados con el motivo de la rebelión celestial (vid. 1.4.2) – se dejan llevar por su envidia a Dionisos, hijo de Zeus y Perséfone, y matan al pequeño dios, desmembrándolo y comiéndoselo. Zeus castiga su acción fulminándoles con sus rayos y consigue revivir a su hijo a partir de su corazón, el único de sus miembros que había sido librado de la masacre.<sup>489</sup> Por otra parte, a partir de las cenizas de los titanes muertos creará a los seres humanos, explicando así su herencia en el mal y su lucha diaria contra su naturaleza (vid. Miller, 2001: 123 y, esp. Bernabé y Casadesús, 2008). Sin embargo, en *4 Esdras* no aparece ninguna explicación de trasfondo mitológico. En la creación divina no interviene ningún otro personaje que pudiera explicar la presencia del mal en la naturaleza humana. Si Dios es todo bondad y perfección, ¿por qué ha creado al hombre con un corazón perverso? Para contestar a esta pregunta, el relato introduce la figura del ángel Uriel, enviado para aliviar al protagonista de sus preocupaciones. Su respuesta a por qué existe este corazón maligno se estructura en forma de adivinanza, subrayando el carácter celestial, incomprensible, de algunos conocimientos:

---

<sup>487</sup> Por lo tanto, no es el pecado en sí sino la inclinación al mal lo que se hereda de Adán según esta obra (vid. Stone, 1990: 65; Brand, 2013: 138-139).

<sup>488</sup> Esta afirmación podría ponerse en relación con los pasajes de Rom 5,20 y 7,7-13, donde la Ley tampoco aparece como el efectivo remedio al deseo y el pecado que la mayoría de las obras defienden (Brand, 2013: 132). No obstante, y a pesar de este pasaje concreto, lo cierto es que – al igual que en Ben Sira – el cumplimiento de los mandamientos también parece concebirse a lo largo de todo el apócrifo de *4 Esdras* como el único camino que lleva al hombre a ser considerado parte de los justos que serán salvados al final de los tiempos por la divinidad (vid. *infra*).

<sup>489</sup> De ahí que se conozca al dios como “el dos veces nacido”.

Y me dijo: “Ve y pésame un peso de fuego, o mídeme una corriente de viento, o hazme retornar el día que pasó”. Y respondí y dije: “¿Quién de los nacidos podrá hacer cualquiera de estas cosas sobre las que me preguntas?” Y me dijo: “Si yo te hubiera preguntado cuántas habitaciones hay en el corazón del mar, cuántos manantiales hay en el comienzo del abismo, cuántos caminos hay sobre el firmamento, o cuántas son las salidas del paraíso, quizá podrías decirme: No he descendido al abismo, ni todavía (he bajado) al Šeol, ni jamás he subido al cielo. Pero he aquí que solamente te he preguntado por el fuego, y el viento y el día que pasaste, cosas sin las cuales no puedes vivir, y no me has respondido sobre ellas”. Y me dijo: “Si no puedes conocer las cosas que se desarrollan contigo, ¿cómo podrá tu vaso comprender el camino del Altísimo, o tú que ya estás asombrado con el mundo corruptible, comprender la incorrupción?”<sup>490</sup>

Para Esdras, el vivir sin comprender el porqué de su sufrimiento resulta insoportable (4 *Esd* 4,12), por lo que el ángel le aconseja no frustrarse pensando en secretos que van más allá de su comprensión, afirmando que:

“De la misma manera que la tierra ha sido dada a la selva y el mar a sus olas, así los que habitan sobre la tierra solamente pueden entender las cosas que hay sobre la tierra, y el que habita en los cielos, las cosas que hay sobre la altura de los cielos”.<sup>491</sup>

Esta marcada división entre cielo y tierra recuerda enormemente a la estricta división de esferas que caracteriza al *Libro de los Vigilantes*, donde la recepción de ciertos tipos de conocimiento de origen celestial también es criticada (vid. 1.4.3). En contraste con el interés general que ostentan los secretos celestiales en la apocalíptica judía, estos pasajes reflejan una mayor consonancia con la literatura sapiencial, donde los conocimientos ocultos no siempre son considerados como apropiados para el hombre: “No busques lo que es demasiado difícil para ti, / ni investigues lo que sobrepasa tus fuerzas. / Lo que se te ha ordenado medítalo, / pues no tienes necesidad de lo oculto” (Sir 3,21-22). Si bien en *I Enoc* esta crítica se incluía a tenor del carácter potencialmente corruptor de algunas de las técnicas transmitidas por los ángeles, en esta ocasión las palabras de 4 *Esdras* se asemejan más a la conclusión del libro de Job, donde las quejas del protagonista acerca de la desgracia que inexplicablemente le ha sobrevenido son sosegadas por una intervención divina en la que se hace patente la omnipotencia de Dios y la pequeñez del hombre, incapaz de comprender sus designios (cf. Job 38,1-42,6). En la misma línea, 4 *Esdras* no se muestra interesado en ofrecer una

---

<sup>490</sup> 4 *Esd* 4,5b-11. La misma idea es repetida en 4 *Esd* 5,34-40.

<sup>491</sup> 4 *Esd* 4,21.

explicación clara de la razón por la que Dios ha decidido crear al hombre con un corazón maligno, sino que asume esta condición<sup>492</sup> y dirige sus esfuerzos a ofrecer un fin satisfactorio al sufrimiento humano con la llegada del fin de los tiempos:

Y me respondió y dijo: “Si existes (para esa fecha), verás y, si vivieres (largamente), tendrás que admirarte con frecuencia, puesto que el mundo (presente) se aproxima con prisa a pasar, ya que no podría llevar las cosas que han sido prometidas en su tiempo a los justos, pues este mundo está lleno de tristeza y de enfermedades. En efecto, el mal sobre el que me preguntas está sembrado, y aún no ha llegado el tiempo de destruirlo. Pues si no es cosechado lo que había sido sembrado, y no desaparece el lugar donde fue sembrado el mal, no vendrá el campo en el que ha sido sembrado el bien. Pues el grano de la mala semilla está sembrado en el corazón de Adán desde el principio y ¡cuánta impiedad ha engendrado hasta ahora, y engendrará hasta que llegue la recolección! Piensa por ti mismo qué cantidad de fruto de impiedad ha engendrado el grano de la mala semilla. Cuando fueren sembradas las innumerables espigas ¡cuán gran recolección comenzarán a hacer!”<sup>493</sup>

En este tipo de pasajes se hace patente cómo la maldad observable en el corazón de Adán afecta a toda la raza humana en su conjunto, siendo erradicada del hombre tan sólo cuando llegue el momento oportuno, el fijado por Dios en su plan:

“Y sucederá que todo el que sobreviva a todas estas cosas que te he predicho, será salvado y verá mi salvación y el fin de mi mundo, y aparecerán los hombres que fueron asumidos, los que no habían gustado la muerte desde su nacimiento, y se cambiará el corazón de los habitantes (de la tierra) y se convertirán en un espíritu distinto. Será borrado el mal y extinguida la doblez, florecerá la fidelidad y será vencida la corrupción y será manifestada la verdad que no fructificó durante tiempo”.<sup>494</sup>

No obstante, el planteamiento presentado por el ángel Uriel suscita una duda fundamental: si todo hombre posee un corazón maligno desde su misma creación,

---

<sup>492</sup> Al personaje de Esdras le resulta muy difícil comprender – y, aún más, compartir – la visión propuesta por el ángel Uriel, a la que se vuelve de manera repetitiva a lo largo de las tres primeras partes o visiones. La aceptación de su incapacidad para entender por qué ha sido creado con un corazón maligno y la necesidad del cumplimiento de la Ley como “antídoto” no se da hasta después de la cuarta visión, tras repetidas preguntas y críticas por parte del protagonista. Si bien son numerosas las interpretaciones acerca de esta repentina aceptación del mensaje angélico por parte de Esdras (vid. Brand, 2013: 135-136, n. 23), coincido con Collins en que este cambio de actitud probablemente se deba a la nueva posición de “confrontador” adquirida por el protagonista ante la visión de la mujer en llanto (Collins, 1998<sup>2</sup>: 205-206, 210-211; similar a Himmelfarb, 2010: 60). Al no ser él quien se queja de la situación, sino quien la observa desde fuera, se da cuenta de la inutilidad de preocuparse por aquellos problemas a los que ningún hombre puede dar solución. A nivel pastoral, es más provechoso dejarse persuadir por el ángel y continuar con su revelación apocalíptica, anunciando la llegada del fin de los tiempos, del mesías y del juicio final.

<sup>493</sup> 4 Esd 4,26-32.

<sup>494</sup> 4 Esd 6,25-28.

¿significa eso que, según esta obra, no es responsable de sus malas acciones? Nada más lejos de la realidad: a pesar de lo comentado en *4 Esd* 3,20-22, lo cierto es que la Ley otorgada por Dios juega un papel fundamental en la teodicea. La desobediencia a las órdenes divinas es – al igual que en el caso del mito de los Vigilantes o el relato de Adán y Eva – la explicación directa de las desgracias del hombre en la actualidad. Puede que el problema del origen del mal remita a una naturaleza humana que ningún individuo pueda cambiar, pero eso no implica que los humanos no sean los responsables del mal imperante en sus tiempos: la mala inclinación es parte innegable del corazón de todos los hombres, “pero en la intención divina su finalidad no es que los hombres pequen, sino que no se dejen dominar por ella” (Muñoz León, 2009: 332-333, n. 99). Dios les ha dado una Ley bajo la cual guiarse y, a pesar de conocerla, no la han guardado (*4 Esd* 7,72; 14,34; cf. *4 Mac* 2,21-23a). La adversa situación que atraviesa el pueblo judío en estos momentos con la destrucción de su Templo es explicada en los mismos términos que la teoría de la retribución tradicional típica del pensamiento deuteronomista, si bien los castigos y premios a las acciones de cada individuo se postergan hasta la llegada del fin de los tiempos:

Y me dijo: “Así es la porción de Israel. Pues a causa de ellos hice el mundo, pero cuando Adán transgredió mis mandatos, fue condenado por lo que había hecho; y las entradas de este mundo se hicieron angostas, dolorosas y laboriosas, pocas, malas y llenas de peligros y repletas de grandes trabajos. Por su parte las entradas del mundo mayor son espaciosas y seguras, y producen el fruto de la inmortalidad. En consecuencia, si no intentaren pasar los que viven por (las sendas) estrechas y malas, no podrán recibir los (bienes) que les están reservados. Así, pues, ¿por qué te turbas siendo como eres corruptible? Y ¿por qué te inquietas siendo como eres mortal? Y ¿por qué no has ponderado en tu corazón lo futuro, sino lo presente?” Y respondí y dije: “Señor, Dueño: he aquí que has dispuesto en tu ley que los justos heredarán estas cosas y que los impíos perecerán. Los justos soportan las estrecheces, esperando lo espacioso; en cambio los que obraron impiamente, además de pasar por las estrecheces, no verán lo espacioso”.<sup>495</sup>

Así pues, queda claro que el hecho de pertenecer a la nación escogida, de haber establecido una alianza con Dios, no granjea al individuo ninguna garantía de salvación (*4 Esd* 3,35-36; vid. Collins, 1998<sup>2</sup>: 201, 203).<sup>496</sup> Cada hombre es responsable de sus

---

<sup>495</sup> *4 Esd* 7,10b-18 (cf. 7,62-74).

<sup>496</sup> No obstante, el hecho de que el cumplimiento de la Ley sea el único método de salvación futura para el individuo es entendido por Sacchi como la condenación de todos los paganos, pues ellos no han recibido la revelación de la Torah (Sacchi, 1990: 124). Desde este punto de vista, la elección de Israel no



actos y de su futuro. A pesar de ser parte del pueblo elegido por Dios, Esdras mantiene una característica visión pesimista de la humanidad en su conjunto, advirtiéndolo a sus contemporáneos de la próxima llegada del fin de los tiempos para que se preparen (*4 Esd* 14,27-35), pero, a la vez, admitiendo que “muchos ciertamente han sido creados, pero pocos se salvarán” (*4 Esd* 8,3).

Quizá la mayor dificultad que presenta la teodicea de *4 Esdras* sea esclarecer cuál es el papel de Adán en este esquema, pues a pesar de haber un gran énfasis en la responsabilidad individual de cada ser humano y su libertad para luchar contra los impulsos malignos y escoger seguir las directrices de la Ley, lo cierto es que este personaje es repetidamente citado por el apócrifo en sus consideraciones sobre el pecado de los hombres. La responsabilidad que pesa sobre el primer hombre en el apócrifo es subrayada continuamente, especialmente en *4 Esd* 7,118, donde la culpa de los pecados de las sucesivas generaciones a lo largo de los siglos recae en la acción de Adán:

Y respondí y dije: “Esta es mi primera y última palabra: mejor hubiera sido que la tierra no hubiese producido a Adán o que, tras haberlo producido, lo hubiera obligado a no pecar. Pues, ¿de qué le sirve a todos vivir el presente en la tristeza y una vez muertos esperar el castigo? ¡Oh Adán!, ¿qué es lo que hiciste? Pues al pecar no has causado solamente tu ruina, sino también la nuestra, de los que procedemos de ti. ¿De qué nos sirve la promesa del tiempo inmortal, si nosotros hemos hecho obras (merecedoras) de muerte? Y (¿de qué nos sirve) la promesa de una esperanza perenne, si nosotros (obrando) mal hemos sido hechos vanos? Y (¿de qué nos sirve) el que hayan sido reservadas moradas de salud y seguridad, si nos hemos comportado mal? Y (¿de qué nos sirve) el que la gloria del Altísimo vaya a proteger a los que han procedido castamente, si nosotros hemos caminado por pésimos caminos? Y (¿de qué nos sirve la promesa de que) vaya a ser mostrado el paraíso, cuyo fruto persevera incorrupto y en el que se encuentra saciedad y medicina, si no entraremos (en él) puesto que hemos habitado en lugares ingratos? Y (¿de qué nos servirá) el que vayan a brillar como las estrellas los astros de los que han practicado la abstinencia, si nuestros rostros serán oscuros más que las tinieblas? Pues mientras vivíamos, cuando obrábamos la impiedad, no caíamos en la cuenta de lo que íbamos a padecer después de la muerte”.<sup>497</sup>

---

supondría una garantía del favor divino, aunque sí cierta ventaja: el judío tendría al menos la posibilidad (por remota que sea) de vencer a su corazón maligno y obrar el bien, mientras que el gentil no poseería las directrices divinas bajo las que guiarse.

<sup>497</sup> *4 Esd* 7,116-126.

Si bien algunos autores han defendido que en esta obra Adán es solamente el primer pecador, pero no la causa del pecado de otros (vid. Muñoz León, 2009: 332-333, n. 99), tanto este pasaje como el anteriormente citado *4 Esd* 3,17-27 ponen en duda esta teoría (vid. Marrassini, 1989: 270; Muñoz León, 2009: 332-333, n. 99).<sup>498</sup> Es cierto que la relevancia del relato adánico como explicación al origen del mal queda rebajada por la ausencia de una narración completa del episodio o, al menos, la mención del resto de personajes implicados. Sin embargo, podría argumentarse que la historia es lo bastante conocida en el s. I e.c. como interpretación etiológica del mal como para poder permitirse tales elisiones. El autor de *4 Esdras* parece más preocupado por ofrecer una razón satisfactoria al comportamiento de Adán en el Edén que en mostrar todos los pormenores de su acción. Adán se deja seducir por su mujer, quien sigue el consejo de la serpiente/Satán en su ingesta del fruto prohibido, pero al fin y al cabo es el corazón maligno el que, como parte intrínseca de la naturaleza humana, ha promovido que el hombre haya hecho caso omiso de la orden divina y haya transgredido su voluntad. A partir de él, todos los hombres se dejarán dominar por la mala inclinación, olvidando la ley y pecando sin pensar en las consecuencias futuras, de modo que poca esperanza queda para la salvación de la humanidad. En conclusión, la mirada pesimista de *4 Esdras* no sólo utiliza el pecado de Adán como paradigma en la larga lista de transgresiones cometidas a lo largo de la historia, sino que retrotrae todas las faltas cometidas a la errónea decisión del primer hombre. El énfasis en la responsabilidad individual ante el cumplimiento de la Ley divina es la clave que permite comprender la caótica situación del mundo contemporáneo al autor/lector y, sobre todo, el sistema de retribución tras el ésjaton. Sin embargo, las menciones a Adán remiten a la comprensión del pasado y a las consideraciones sobre el mundo perfecto planeado por Dios: si Adán no hubiera sucumbido a la inclinación de su corazón maligno, ¿no se habría mantenido firme en la Ley el resto de la humanidad?, ¿no habría seguido su ejemplo y perseverado en su lucha contra el pecado?

---

<sup>498</sup> Contra Stone y Brand, quienes consideran que la falta de integración de la caída adánica con el motivo del corazón perverso y el énfasis en la responsabilidad individual lleva a pensar que el relato adánico no juega un gran papel en *4 Esdras*, tomando las palabras de *4 Esd* 7,118 en referencia al pecado adánico como un pasaje excepcional (Stone, 1990: 65; Brand, 2013: 138-139, esp. n. 32).

## 2.5. DEL MARGEN AL PROTAGONISMO: LA RESPONSABILIDAD DEL ELEMENTO

### FEMENINO

Si bien no puede generalizarse como un elemento común a todas y cada una de las obras apocalípticas estudiadas, a lo largo de estas páginas ha podido constatar una cierta tendencia a enfatizar la responsabilidad de las mujeres en los relatos acerca del origen del mal. Desde luego, las figuras femeninas adquieren un importante papel en las dos grandes tradiciones recogidas por la apocalíptica: la caída de los ángeles – donde su unión con las mujeres en la tierra constituye el acto primario de su transgresión – y el primer pecado en el Edén – donde la mujer, Eva, es la primera en tomar del fruto prohibido y la encargada de dárselo a su marido. Tal y como mencionábamos en el capítulo anterior (vid. 1.4.3), ambas interpretaciones guardan una llamativa similitud con el mito griego de Prometeo: un mito etiológico acerca de las costumbres sacrificiales que se establece como explicación a la profusión de males por el mundo gracias a la inclusión en la narrativa de la primera mujer, Pandora (cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 90-95). A pesar de sus diferencias argumentales, estos tres relatos comparten tres puntos clave en cuanto etiologías del mal que justifican la defensa de una influencia helenística en las elaboraciones apocalípticas: a) presentan la introducción del mal en la esfera terrestre como resultado de una transgresión que viola el orden establecido por la divinidad suprema; b) incluyen una adquisición de conocimientos – ya sean artes y técnicas específicas o discernimiento entre bien y mal – por parte de la humanidad relacionada con esta introducción del mal en el plano terrestre; y c) muestran a la mujer como un elemento activo y esencial en la profusión de males por el mundo y el empeoramiento de las condiciones de vida de los hombres.

Es cierto que en el inicio del *Libro de los Vigilantes* no hay una asignación clara de culpa a las mujeres. Se establece que eran hermosas y que los ángeles transgresores se sintieron atraídos por ellas, pero la responsabilidad de la caída angélica recae más bien en los propios Vigilantes, quienes secundan la rebelión de su líder y se juramentan para no cambiar de opinión:

Semyaza, su jefe, les dijo: “Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse y sea yo sólo quien pague por tamaño pecado”. Le respondieron: “Juremos y comprometámonos bajo anatema entre nosotros a no cambiar esta decisión y a ejecutarla ciertamente”.<sup>499</sup>

---

<sup>499</sup> *I En* 6,3-4.

Aunque esta es la línea general del apócrifo, no ha de olvidarse cómo algunos de sus pasajes muestran un cambio de consideración acerca de la belleza femenina, presentando a las mujeres ya no como objetos pasivos, sino como elementos activos que atraen a los indefensos Vigilantes y provocan su perdición. De este modo, en el mismo *Libro de los Vigilantes* puede leerse: “Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas” (*1 En* 19,2).<sup>500</sup> El hecho de que estas seductoras mujeres sean castigadas por Dios no hace sino remarcar la idea de que, en realidad, ellas jugaron un papel determinante en la caída de los ángeles. Además, su conversión en sirenas – un monstruo femenino popular en la mitología griega – es más que llamativa y apoya la hipótesis de una influencia helenística defendida en esta investigación. Ambos personajes se relacionan gracias a su común caracterización: en el canto XII de la *Odisea* de Homero se constata claramente cómo este ser femenino también supone la perdición del hombre que se deja seducir.

“¡Ven, acércate, muy famoso Odiseo, gran gloria de los aqueos! ¡Detén tu navío para escuchar nuestra voz! Pues jamás pasó de largo por aquí nadie en su negra nave sin escuchar la voz de dulce encanto de nuestras bocas. Sino que ése, deleitándose, navega luego más sabio. Sabemos ciertamente todo cuanto en la amplia Troya penaron los argivos y troyanos por voluntad de los dioses. Sabemos cuanto ocurre en la tierra prolífica”.<sup>501</sup>

El pasaje recuerda no sólo al mito de los Vigilantes, sino también al relato de Adán y Eva, donde tanto la serpiente/Satán como la primera mujer ostentan ese papel seductor al tentar al género humano a través de la palabra, prometiéndole un mayor conocimiento. No obstante, en las sucesivas reelaboraciones y alusiones al mito de los Vigilantes, el papel de la instrucción de nuevos saberes a la humanidad parece que ha

<sup>500</sup> La traducción de este pasaje es controvertida, pues “sirenas” aparece en la versión griega de *1 Enoc* pero no en el texto etiópico, que propone el calificativo “pacíficas”. Coincido con Corriente y Piñero en que la propuesta etiópica no parece casar muy bien en el contexto, y probablemente derive de una corrupción del término griego *σειρήνας*, muy similar a “paz”, *εἰρήνη* (Corriente y Piñero, 1984: 56). Este vocablo aparece también en la versión griega de *1 En* 96,2 al hablar del destino de los pecadores en el juicio final y es traducido por “arpías” (Corriente y Piñero, 1984: 129). Las sirenas son seres mitológicos conocidos por la tradición judía más allá de *1 Enoc*: aparecen, por ejemplo, en algunas versiones de la Septuaginta como traducción de תנינים: una vaga referencia monstruosa que suele hacer referencia a seres marinos como cocodrilos, lagartos o el famoso Leviatán, siendo incluso identificada con “chacales” o “sirenas” en algunas traducciones de Job 30,29. No hay ninguna pista que determine si el original arameo de *1 Enoc* utilizaba un vocablo emparentado con este término hebreo, pues *1 En* 19,2 no ha sido conservado entre los manuscritos del mar Muerto. Coblentz-Bautch (2006: 777) propone que la traducción griega parte de un original arameo que usaba un término de la raíz שלם, en el sentido de “pacificar”, “dejar en paz” o “fallecer”, lo que resulta interesante si se tiene en cuenta que las traducciones en hebreo moderno (y que se remontan al s. XIX) utilizan en este pasaje el término שלומן, “fallecidas” (Goldschmidt, 1892: 12), si bien no queda claro si parten del texto griego o etiópico (vid. Santos Carretero, 2017: 522-523).

<sup>501</sup> *Odisea* XII 185-191.

sido relegado a un segundo plano, siendo más usuales las consideraciones sobre el pecado sexual de los Vigilantes. En esta línea, la mujer no sólo va a presentarse como un personaje importante, junto con los ángeles, en la introducción del mal en el mundo, sino que va a ser acusada directamente de ser su causa única y primera. Ejemplo de ello es el ya comentado apócrifo *Testamento de Rubén*, cuya redacción cristiana final puede remontarse a un original judío del s. II a.e.c. (vid. 1.5.3):

Perversas son las mujeres, hijos míos: como no tienen poder o fuerza sobre el hombre, lo engañan con el artificio de su belleza para arrastrarlo hacia ellos. Al que no pueden seducir con su apariencia lo subyugan por el engaño. Sobre ellas me habló también el ángel del Señor y me enseñó que las mujeres son vencidas por el espíritu de la lujuria más que el hombre. Contra él urden maquinaciones en su corazón, y con sus adornos lo extravían comenzando por sus mentes. Con la mirada siembran el veneno y luego lo esclavizan con la acción. Una mujer no puede vencer por la fuerza a un hombre, sino que lo engaña con artes de meretriz. Huid, pues, de la fornicación, hijos míos, y ordenad a vuestras mujeres e hijas que no adornen sus cabezas y rostros, porque a toda mujer que usa de engaños de esta índole le está reservado un castigo eterno. De este modo sedujeron a los Vigilantes antes del diluvio. Como las estaban viendo tan continuamente, se encendieron en deseos por ellas y concibieron el acto ya en sus mentes. Se metamorfosearon en hombres y se aparecieron a ellas cuando estaban con sus maridos. Las mujeres sintieron interiormente atracción hacia tales imágenes y engendraron gigantes. Los Vigilantes, en efecto, se les aparecieron con un tamaño que llegaba hasta el cielo.<sup>502</sup>

La consideración negativa de las mujeres no afecta en este pasaje exclusivamente a aquellas que se unieron ilícitamente a los Vigilantes, incapaces de contenerse ante su belleza, sino que se amplía al género femenino por completo, tildado de perverso a través del conocido motivo de la seducción. Llama la atención que esta crítica a la cosmética y al embellecimiento artificial de las féminas sea justificada precisamente por la caída angélica cuando en el *Libro de los Vigilantes* (fuente directa de esta obra) se trata de técnicas introducidas por los ángeles en la tierra como parte de su acción pedagógica: altamente criticadas por su carácter potencialmente corruptor, sí, pero posteriores a su llegada a la tierra (cf. *I En* 8,1).

El motivo de la seducción no es ajeno a otras obras pertenecientes al ciclo de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, como es el caso del *Testamento de José*, donde el patriarca es acosado por la mujer de Putifar mediante engaños, trucos de seducción y

---

<sup>502</sup> *TestRub* 5,1-7.

chantajes varios. Se trata de un relato que responde muy bien a los esquemas de la literatura helenística, en especial al tópico del hombre justo acechado por la mujer perversa: “¡Cuántas veces me aduló con sus palabras tratándome como varón santo, alabando con engañosas palabras mi castidad ante su marido, pero deseando, cuando estaba sola, seducirme!” (*TestJos* 4,1). Al igual que en *TestRub* 5, este apócrifo también contiene críticas al uso de adornos y maquillajes como elementos que llevan a la proliferación de la promiscuidad y al pecado del hombre, si bien *Testamento de José* no incluye su paralelo con la denostada unión sexual entre mujeres y Vigilantes:<sup>503</sup> “Cuando yo estaba en su casa, ella descubría sus brazos, su pecho y las piernas para que yaciera con ella. Era muy hermosa y se adornaba con esmero para seducirme, pero el Señor me protegía de sus intentos” (*TestJos* 9,5).

La visión de la mujer desnuda que propone este último pasaje constituye una incitación al pecado de la que se harán eco los escritos de la época. De hecho, al narrar la historia del patriarca Rubén en los apócrifos *Jubileos* y *Testamento de Rubén*, todos los males del patriarca son presentados como consecuencia del deseo carnal que le lleva a la unión impura con Bala, la concubina de su padre:<sup>504</sup> “Rubén vio a Bala, sirvienta de Raquel y concubina de su padre, mientras se bañaba en el agua en sitio oculto, y le gustó” (*Jub* 33,2); “Si yo no hubiera visto a Bala bañándose en un lugar apartado, no habría caído en tan gran impiedad. Desde que mi mente concibió la desnudez femenina, no me permitió conciliar el sueño hasta que cometí la abominación” (*TestRub* 3,11-12).

En su descripción, estos apócrifos introducen el motivo novelesco de la mujer en el baño como elemento de seducción – ausente en el relato de Génesis que toman de referencia<sup>505</sup> – y cuya máxima expresión puede hallarse en una de las adiciones griegas al libro de Daniel, la “Historia de Susana” (s. II-I a.e.c.), sin duda alguna por influencia de la novela helenística:

Mientras estaban esperando la ocasión favorable, un día entró Susana en el jardín como los días precedentes, acompañada solamente de dos jóvenes doncellas, y como hacía calor quiso bañarse en el jardín. No había allí nadie, excepto los dos ancianos que, escondidos,

---

<sup>503</sup> Como se ha indicado anteriormente, entre los saberes transmitidos por los Vigilantes también se encuentran las prácticas mágicas y adivinatorias, si bien las distintas versiones del relato difieren a la hora de adjudicar la enseñanza de estos conocimientos a todo el género humano o limitarlo al género femenino en particular. Sobre la posible representación de la mujer como “bruja” en el *Libro de los Vigilantes*, cf. Lesses (2014: 71-107) y Reed (2014: 108-151).

<sup>504</sup> El nombre de Bala está tomado de la Septuaginta, correspondiendo a Bilhah en el texto bíblico masorético (Gén 25,22; 49,4). Cf. *AdEvGr* 19: “pues el deseo es el principio de todo pecado”.

<sup>505</sup> Pero presente en otro texto canónico en relación con el rey David: 2 Sam 11.

estaban al acecho. Dijo ella a las doncellas: “Traedme aceite y perfume, y cerrad las puertas del jardín, para que pueda bañarme.” Ellas obedecieron, cerraron las puertas del jardín y salieron por la puerta lateral para traer lo que Susana había pedido; no sabían que los ancianos estaban escondidos.<sup>506</sup>

La problemática del desnudo como estímulo a la fornicación lujuriosa e ilícita parece ser la razón de que relecturas bíblicas como *Jubileos* (s. II a.e.c., vid. 2.2.2) prefieran cubrir la recién percibida desnudez de Eva en el paraíso antes de que Adán tome del fruto y adquiriera el discernimiento entre bien y mal, salvando al primer hombre de cualquier afrenta posible (cf. *Jub* 3,21). Si bien *Jubileos* no parece achacar una culpa mayor a la mujer en este episodio, en la misma época el deuterocanónico Ben Sira<sup>507</sup> establecerá: “De la mujer <procede> el principio del pecado: por ella morimos todos” (Sir 25,24), en una cuestionable afirmación que podría leerse tanto en referencia al mito adánico como a la mala esposa (vid. 2.4.1). Así pues, no sólo la apocalíptica sino también la literatura sapiencial incluye algunas consideraciones acerca de las acciones de la primera mujer en el paraíso. A este respecto, merecen una mención especial los escritos de Filón de Alejandría (s. I e.c.), uno de los autores judeohelenísticos más destacados, caracterizado por aunar la tradición judía y la filosofía griega para dar lugar a una interpretación alegórica de las Escrituras. En su obra *La creación del mundo según Moisés* se encuentran de nuevo referencias al mito adánico, donde la mujer – cuyo carácter es pobre y su concepción, negativa – es también señalada como culpable del pecado:

Se dice que antiguamente el reptil venenoso nacido de la tierra, la serpiente, emitía un sonido articulado de ser humano y en una ocasión, acercándose a la mujer nacida del primer varón, criticó la lentitud y la excesiva prevención, porque vacilaba y difería coger un fruto muy hermoso a la vista y muy placentero al paladar, pero, además, también beneficiosísimo, con el que podría reconocer no sólo las cosas buenas, sino también las malas. La mujer, después de aceptar comer sin hacer averiguaciones por una determinación insegura e inestable, hace participar del fruto al varón – y esto los hizo pasar de inmediato a ambos de la inocencia y simplicidad de los caracteres a la maldad – por lo cual el padre, colérico [...] determinó las penas adecuadas contra ellos.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Dan 13,15-18.

<sup>507</sup> Como se ha comentado en el epígrafe anterior, Ben Sira muestra una consideración bastante negativa acerca del género femenino – si bien en algunos pasajes también habla de la “buena mujer” en contraposición – como muestran, p. ej., Sir 7,24-26; 9,1-9; 19,2; 22,3-5; 25,15-26; 26,10-12; 42,9-14.

<sup>508</sup> *La creación del mundo según Moisés* 156.

Según la interpretación alegórica proporcionada por Filón en esta obra, la serpiente del Edén representa el placer, el cual, a través de la mujer (los sentidos) logra engañar al hombre (el intelecto). En ese sentido, el placer sexual “es el principio de actos impuros y transgresiones, a causa del cual se cambia la vida inmortal y feliz por la mortal y desdichada” (*La creación del mundo según Moisés* 152). La mujer, como instrumento del placer que tienta al hombre, que lo seduce, se concibe entonces como la causa de sus penurias:

El principio de la vida culpable llega a ser para él [el hombre] la mujer [...] El placer no osa ofrecer al varón sus fraudes y embustes, pero sí a la mujer y, a través de ella, a aquel, de una manera muy natural y directa. En efecto, entre nosotros el intelecto tiene el papel del varón, mientras que la mujer es la sensación. El placer encuentra y frecuenta en primer lugar las sensaciones, a través de las que engaña al intelecto rector [...] En resumen, no hay que desconocer que el placer, que es como una prostituta lujuriosa, desea alcanzar al amante y busca alcahuetes, a través de los que pescarlo.<sup>509</sup>

Aunque tales afirmaciones puedan parecer chocantes al lector actual, parecen estar en consonancia con las consideraciones de la época, incluyendo la apocalíptica judía. Puede que no todas las obras muestren una feroz crítica de la intervención de los elementos femeninos en el origen del mal, pero es innegable que dicha corriente existía y era compartida por algunos autores apocalípticos, no sólo en cuanto a las mujeres de los Vigilantes se refiere, sino también en relación con el personaje de Eva. Así ocurre también en las versiones griega y latina de *Vida de Adán y Eva* (ca. segunda mitad del s. I e.c., vid. 2.3.3). Según la primera de ellas, al narrar a Set los acontecimientos que tuvieron lugar en el paraíso, Adán acusa directamente a su mujer de ser la causa de su muerte:

Adán le respondió [a Set]: “Cuando Dios nos hizo a vuestra madre y a mí – por su culpa me estoy muriendo –, nos entregó todas las plantas del paraíso, pero nos prohibió comer de una que es mortal. Llegó el momento a los ángeles que guardan a vuestra madre de subir y adorar al Señor. El enemigo le dio, y comió del árbol en cuanto supo que ni yo ni los santos ángeles estábamos junto a ella. Acto seguido, me dio de comer también a mí”.<sup>510</sup>

Esta acusación – repetida por Adán en *AdEvGr* 14; 21 y *AdEvLat* 44 – también será puesta en boca de la figura satánica cuando intente atacar a Set en *AdEvGr* 11, así como en el texto paralelo de *AdEvLat* 38. Además, la propia Eva se autoproclamará culpable

---

<sup>509</sup> *La creación del mundo según Moisés* 151-166.

<sup>510</sup> *AdEvGr* 7.



de la enfermedad y muerte de su marido en *AdEvGr* 9 y *AdEvLat* 35. También será la única responsable de la salida de la humanidad del paraíso y de la pérdida del favor divino, motivo por el cual intenta alejarse de su marido y llega incluso a pedirle que acabe con su vida: una acción que iría de nuevo en contra de la voluntad divina y a la que su marido se niega:

Eva volvió a decir a Adán: “Mi señor, ojalá muera yo de hambre; quiero morir. ¿Por qué no me matas, puesto que soy la causa de que el Señor Dios esté enojado contigo?” Contestó Adán: “Grande es en el cielo y en la tierra su criatura; si es por culpa tuya o por mi culpa no lo sé”. Insistió Eva a Adán: “Mi señor, mátame para que muera y desaparezca de la presencia del Señor Dios y de la mirada de sus ángeles; de esta forma tal vez te introduzca en el paraíso, ya que por mi culpa fuiste expulsado de él”. Adán respondió: “No hables así, Eva, no sea que el Señor Dios acarree de nuevo la maldición sobre nosotros. ¿Cómo voy a alzar la mano contra mi propia carne? Anda, levantémonos y busquemos donde vivir para no desfallecer”.<sup>511</sup>

Y dijo Eva a Adán: “Por mi señor, que a ti se te ha concedido la vida porque no has cometido ni el primer fallo ni el segundo, sino que yo pequé y fui seducida por no haber guardado los mandamientos de Dios. Pues bien, apártame de la luz de tu vida; me iré en la dirección de la puesta de sol y permaneceré allí hasta que muera”. Se puso a caminar hacia las zonas del Occidente, rompió a llorar con amargos sollozos y se hizo una tienda cuando tenía concebido ya en su vientre a un niño de tres meses.<sup>512</sup>

Por último, tras la muerte de Adán, la versión griega de *Vida de Adán y Eva* parece presentar a la mujer no sólo como la causa de la perdición de su marido – perdonado y ensalzado por Dios tras su muerte para alivio de Eva – sino como origen de todo pecado posterior, es decir, como causa original del mal moral en el mundo:

Eva se incorporó, salió fuera e, hincándose en tierra, decía: “He pecado, Dios, he pecado, padre de todas las cosas, he pecado contra ti, he pecado contra tus ángeles elegidos, he pecado contra los querubines, he pecado contra tu trono incommovible; he pecado, Señor, he pecado mucho, he pecado delante de ti, y todo el pecado en la creación ocurrió por mi culpa”.<sup>513</sup>

En todos estos pasajes, la responsabilidad de Eva es subrayada sin tener en cuenta que, tanto en la narrativa original de Gén 3 como en el propio apócrifo *Vida de Adán y*

---

<sup>511</sup> *AdEvLat* 3.

<sup>512</sup> *AdEvLat* 18.

<sup>513</sup> *AdEvGr* 32.

Eva, la mujer había sido tentada y engañada por la serpiente/Satán<sup>514</sup> para que tomara del fruto prohibido. Además, según la misma obra, Adán también toma del fruto voluntariamente. Aunque en estas citas no se nombre específicamente, el hecho de que sea Eva quien convenza o engañe a Adán para comer del fruto evoca de nuevo el motivo de la seducción y manipulación femeninas tan usual en los relatos ligados al mito de los Vigilantes.

La tradición cristiana también tomará este relato adánico como explicación del mal en el mundo, destacando el desarrollo de la doctrina del pecado original por San Agustín hacia mediados del s. IV y principios del s. V e.c. No obstante, ya en los inicios del judeocristianismo pueden verse referencias al relato de Adán y Eva como en la *Primera Epístola a Timoteo* (s. I e.c.), donde el tema de la sexualidad, de la procreación, se presenta como elemento positivo (e incluso salvífico) del género femenino, en oposición a su engaño y falta en el paraíso, incluyendo críticas también al adornamiento o embellecimiento de las mujeres que nos recuerdan en tono a los fragmentos de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*:

Del mismo modo también [las] mujeres con un porte modesto; que se arreglen con pudor y moderación, no a base de cabellos ensortijados, ni de oro, o perlas, o vestidos muy costosos, sino con buenas obras, [que es] lo que conviene a mujeres que hacen profesión de religiosidad. Que [la] mujer aprenda en silencio, con toda sumisión; no permito que [la] mujer enseñe ni se arrogue autoridad sobre el varón, sino que está en silencio. Pues Adán fue formado primero; Eva, después; y Adán no fue engañado; en cambio, la mujer, dejándose engañar, cayó en transgresión; pero se salvará por la maternidad, con tal que persevere en [la] fe, en [la] caridad, y en [la obra de su] santificación con moderación.<sup>515</sup>

Una vez concluida esta panorámica general sobre el papel de la mujer en los relatos sobre el origen del mal y, a modo de resumen, me gustaría destacar una cita del investigador Natalio Fernández Marcos, quien, en un artículo de 1993, remarcaba que, en estos escritos de época helenística, “los personajes masculinos del Antiguo Testamento, aunque parcialmente humanizados, no han perdido del todo su carácter heroico. Pero buena parte de los personajes femeninos se ven envueltos en las especulaciones sobre el origen del mal, y pasan de una responsabilidad compartida con

---

<sup>514</sup> También en *TestJos* 7,4 es el espíritu maligno – en este caso, Belial – quien se esconde en realidad detrás de las maquinaciones, engaños y seducciones de la mujer de Putifar, al igual que hace Satán a través de la serpiente y de Eva.

<sup>515</sup> 1 Tim 2,9-15.

el hombre, a ser la causa principal de los desórdenes sociales y del pecado” (Fernández Marcos, 1993: 284-285).

Esta marcada misoginia a ojos de la sociedad actual que presentan los textos es característica del ámbito medio-oriental y de la sociedad patriarcal en la que se insertan dichas tradiciones. Desde luego, la sociedad judía en torno al cambio de era, al igual que el resto de Oriente, mostraba poca consideración en relación con la mujer. Su valor residía más que nada en su fecundidad y su papel como procreadora, como claramente muestra (entre otros) el texto de Ben Sira:

La hija es para el padre desvelo secreto, / la preocupación por ella le quita el sueño; / en su juventud, de miedo a que se le pase la flor de la edad; si casada, de miedo a que la repudien. / Cuando es virgen, no vaya a ser deshonrada / y quede encinta en la casa paterna; / si tiene marido, no vaya a ofenderle; / si casada, no vaya a ser estéril. / Sobre una hija desenvuelta refuerza la vigilancia, / no sea que te convierta en escarnio para los enemigos, / comidilla en la ciudad y motivo de reunión del pueblo, / y te cubra de vergüenza ante la multitud. / No contemples la belleza de ningún hombre / ni te sientes entre mujeres; / porque del vestido sale la polilla, / y de la mujer, la maldad femenina. / Mejor es la maldad del hombre que una mujer benéfica, / y mujer que deshonra conduce al oprobio.<sup>516</sup>

Según el ideal de la época, la mujer se mantiene lo más alejada posible del mundo exterior, sometida siempre a la potestad del padre o del esposo (vid. Jeremias, 1985<sup>3</sup>: 387; Frymer-Kensky, 1992: 121; Baskin, 2005: 2793). Los escritos presentados en este epígrafe encajan a la perfección como justificación de este orden social: la mujer, perversa por naturaleza, ha de quedar siempre en segundo plano, vigilada por el hombre y alejada de asuntos importantes por motivos de seguridad.

No obstante, además de posibles causas sociales, debe destacarse que el judaísmo de la época va a dar una importancia cada vez mayor según qué círculos a la pureza. A través de un proceso gradual, lo impuro pasa a identificarse con lo moralmente incorrecto, de ahí que los textos muestren una concepción negativa de la sexualidad más allá de la mera unión marital con fines procreativos. Esta concepción lleva a una visión del pecado sexual – tal y como parece presentarse en el mito de los vigilantes, o su mera propiciación con la imagen de la mujer seductora – como la más grave de todas las faltas (vid. Boccaccini, 1991: 206). De hecho, la Septuaginta llega en esta época a

---

<sup>516</sup> Sir 42,9-14.

alterar el orden canónico de los mandamientos, anteponiendo el adulterio antes que el asesinato y el robo en la lista de pecados contra el prójimo (Éx 20,13-15; Deut 5,17-19).

Como última consideración, ha de tenerse en cuenta que el dualismo escatológico sobre el que se asienta la literatura apocalíptica tiende a asociar sexo, procreación – y con ello a la mujer – y muerte como condiciones inherentes a este mundo terrestre, donde impera el mal, mientras que en el mundo futuro se disfrutaría de un estado ideal de inmortalidad, donde ya no sería necesario ni el sexo ni la procreación, ni la diferencia de sexos.<sup>517</sup>

## 2.6. LA FIGURA DE SATÁN: DE SIERVO DIVINO A ORIGEN DEL MAL

Esta tendencia a mitigar la responsabilidad del varón respecto al origen del mal no sólo va a verse traducida en un énfasis de la acción femenina, sino también en la creciente introducción en los relatos apocalípticos de una de las figuras más célebres de la cultura judeocristiana: Satán.<sup>518</sup> Conocido por los más diversos nombres – Diablo, Satanás, Belial, Lucifer, Belcebú... – se trata de un ser suprahumano dotado de inteligencia, voluntad y conciencia, caracterizado por actuar fuera del orden establecido y deseado por Dios, oponiéndose a él y/o a la humanidad (vid. Sacchi, 2004: 367). Sus primeras menciones pueden encontrarse ya en la Biblia hebrea, donde el término שָׂטָן (*saṭān*) actúa primeramente como nombre común con el significado de “enemigo” o “adversario”, especialmente en contexto militar (1 Sam 29,4; 2 Sam 19,23; 1 Re 5,18; 11,14.23.25), así como de “acusador” en el ámbito judicial (Sal 109,6; vid. Jacobs y Blau, 1906). Su caracterización como potencia sobrenatural contraria a Dios y al hombre se va formando poco a poco durante el período del Segundo Templo, empezando por algunas referencias alrededor de la época persa. En Núm 22, el término “satán” se liga a la figura del Ángel de Yahveh, quien aparece “con actitud de contrario” (לְשָׂטָן, *le-saṭan*, lit. “como satán”: Núm 22,22.32) para matar a Balaam cuando éste sale a reunirse con Balaq, quien busca maldecir al pueblo de Israel. Afortunadamente, el ángel – aparentemente invisible a los ojos de Balaam – sí es visto por su asna, que se

---

<sup>517</sup> Esta concepción será desarrollada por ciertos círculos gnósticos, de modo que en el *Evangelio de Tomás* 114 se aboga por la desaparición del sexo femenino como condición indispensable para la entrada en el Reino de los Cielos (vid. Fernández Marcos, 1993: 286).

<sup>518</sup> Para una panorámica de la historia de este personaje desde sus inicios en el judaísmo hasta la tradición cristiana actual, vid. Kelly (2006) y, de modo más breve, Oldridge (2012: 20-45). Un pequeño apunte sobre su evolución en el judaísmo rabínico y la cábala puede consultarse en el artículo de Jacobs y Blau (1906).

desvía de su camino un par de veces y, finalmente, se niega a andar, a pesar de los golpes de su amo, a fin de evitar la espada del enemigo celestial:

Yahveh abrió entonces los ojos de Balaam, quien, viendo al Ángel de Yahveh parado en el camino con la espada desenvainada en la mano, se arrodilló y se prosternó rostro en tierra. Díjole el Ángel de Yahveh: “¿Por qué has pegado a tu asna, con ésta tres veces? Mira, yo he salido en actitud de contrario<sup>519</sup> a ti, pues tu viaje se ha precipitado contra mi parecer. El asna me ha visto y se ha desviado ante mí tres veces con ésta; si no se hubiera desviado ante mí, en verdad, ya te habría yo matado a ti mismo y a ella la habría dejado vivir”.<sup>520</sup>

Así pues, “satán” no es aún considerado en este pasaje como una entidad independiente, sino que el Ángel de Yahveh asume esta caracterización en una circunstancia concreta a fin de cumplir su misión como agente del castigo divino (vid. Jacobs y Blau, 1906; Stokes, 2010: 21-23).

Cierta evolución puede verse ya a finales del s. VI a.e.c. en el libro de Zacarías, donde el término “satán” aparece como una figura independiente, desligada del Ángel de Yahveh:

Y me mostró [el Señor] a Y<sup>c</sup>hošúa‘ [Josué], el sumo sacerdote, que estaba de pie ante el Ángel de Yahveh, mientras Satán<sup>521</sup> se mantenía a su diestra para acusarle. Dijo, pues, el Ángel de Yahveh a Satán: “¡Conténgate Yahveh, oh Satán, conténgate Yahveh, que ha escogido a Jerusalén! ¿No es acaso éste un tizón sacado del fuego?”<sup>522</sup>

Si bien en la versión española de Cantera Burgos e Iglesias González traduce este término como “Satán”, lo cierto es que el sustantivo va precedido de artículo en todas las menciones del pasaje (שטן, *ha-saṭan*) y, por lo tanto, debe entenderse como un nombre común y no propio: “el satán” (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 590, esp. n. 2,1-7)<sup>523</sup>. Opuesta claramente al Ángel de Yahveh, esta figura satánica se describe como parte de la corte celestial,<sup>524</sup> uno más de los ángeles del Señor que realiza una tarea concreta: la de servir de juez acusador (cf. Sal 109,6-7). Nada parece indicar que el ejercicio de sus labores esté fuera de los márgenes de la voluntad divina, aunque es cierto que puede verse ya cómo su actuación entra en conflicto con la tarea de otros

---

<sup>519</sup> Lit.: “como satán” (vid. *supra*).

<sup>520</sup> Núm 22,31-33.

<sup>521</sup> Literalmente “el satán” (שטן, *ha-saṭan*).

<sup>522</sup> Zac 3,1-2.

<sup>523</sup> Acerca de la distinción entre nombre común y nombre propio aplicada a la figura de Satán tanto en el término hebreo como en el διάβολος griego, vid. Kelly (2006: 2-3; 28-31).

<sup>524</sup> La imagen de la corte celestial es un ejemplo claro de la influencia de las mitologías del entorno como, por ejemplo, la asamblea divina ugarítica.

seres angélicos (vid. Jacobs y Blau, 1906; Sacchi, 1990: 222; 2004: 373; Stokes, 2010: 23-26).

Un uso similar del término puede verse también alrededor del año 400 a.e.c. en los dos primeros capítulos del libro de Job, donde la figura satánica aparece en la corte celestial para actuar como acusador de un hombre, Job:

Sucedió un día que los hijos de 'Ēlohim fueron a presentarse ante Yahveh, y vino también Satán<sup>525</sup> entre ellos. Y dijo Yahveh a Satán: “¿De dónde vienes?” Y Satán respondió a Yahveh y dijo: “De dar unas vueltas por la tierra y pasear por ella”. Y Yahveh dijo a Satán: “¿Has parado mientes en mi servidor Job, que no le hay como él sobre la tierra, hombre íntegro, justo, temeroso de 'Ēlohim y apartado del mal?” Y Satán respondió a Yahveh y dijo: “¿Acaso teme de balde Job a 'Ēlohim? ¿No has cercado a la redonda de un vallado a él, su casa y cuanto le pertenece? Has bendecido la obra de sus manos y sus rebaños se han desbordado por el país. Pero ¡alarga tu mano y toca lo que él tiene! ¡[Veremos] si no te maldice en tu misma cara!” Entonces Yahveh dijo a Satán: “¡Ahí está cuanto posee a tu disposición, salvo que no pongas en él tu mano!” Y Satán salió de la presencia de Yahveh.<sup>526</sup>

Luego sucedió que un día los hijos de 'Ēlohim vinieron a presentarse ante Yahveh, y vino también entre ellos Satán a presentarse ante Yahveh. Y dijo Yahveh a Satán: “¿De dónde vienes?” Y Satán respondió a Yahveh diciendo: “De dar unas vueltas por la tierra y pasear por ella”. Y dijo Yahveh a Satán: “¿Has parado mientes en mi servidor Job, que no le hay como él en la tierra, hombre íntegro, justo, temeroso de 'Ēlohim y apartado del mal? Aún sigue aferrado a su integridad, y en balde me incitaste contra él para que le dañara”. Y Satán replicó a Yahveh y dijo: “¡Piel por piel! Todo cuanto el hombre posee lo dará por su vida. ¡Pero extiende la mano y toca su hueso y su carne! ¡Veremos si no te maldice en tu misma cara!” Y Yahveh dijo a Satán: “¡Ahí lo tienes a tu disposición, salvo que le guardes su vida!” Entonces Satán salió de la presencia de Yahveh e hirió a Job con una úlcera maligna desde la planta del pie hasta la coronilla.<sup>527</sup>

De nuevo, el término aparece como nombre común, precedido de artículo, por lo que podría discutirse su traducción como “Satán” o, más bien, “el satán” o “el acusador”. Gracias a su inclusión en estos dos episodios de gran paralelismo,<sup>528</sup> el

---

<sup>525</sup> Lit. “el satán” (שָׂטָן, *ha-saṭan*; vid. *supra*).

<sup>526</sup> Job 1,6-12.

<sup>527</sup> Job 2,1-7.

<sup>528</sup> La mayoría de los investigadores defiende que tanto el prólogo (Job 1-2) como el epílogo de esta obra (Job 42,7-17) – únicos pasajes redactados en prosa – provienen de una leyenda de carácter didáctico-panegírico sobre la pérdida de la familia y su restauración maravillosa por parte de Dios que habría sido

redactor del libro de Job postula una posible razón a la problemática del justo sufriente: la actuación de un ser sobrenatural, semi-divino, sobre el hombre. Dicha actuación, no obstante, cuenta en el libro de Job con el beneplácito divino, pues se trata de un medio para averiguar cuán firme es la fe del protagonista. El satán con minúscula es – al igual que en Zacarías – uno más de los ángeles que actúa bajo las órdenes del Señor: aunque muestra cierta autonomía en sus acciones, en ningún momento ataca al hombre más allá de los límites impuestos ni busca alzarse más alto que la divinidad (vid. Jacobs y Blau, 1906; Sacchi, 1990: 222; 2004: 373-374)<sup>529</sup>. Es cierto que su acción provoca el mal natural en el mundo terrestre, pero el hombre no debe dejarse arrastrar por el pesimismo y abandonarse a las lamentaciones, sino continuar por el camino trazado por la divinidad y mantener su fe en que los designios de Dios, aunque aparentemente incomprensibles para la humanidad, ocultan un plan mayor acorde a la infinita bondad y misericordia divinas.

El único lugar de la Biblia hebrea en que Satán aparece sin artículo y podría considerarse como nombre propio parece ser el primer versículo de 1 Cr 21 (segunda mitad del s. IV a.e.c.). Dicho capítulo está basado en 2 Sam 24, donde “la ira de Yahveh” incita a David contra el pueblo y le lleva a ordenar la realización de un censo (2 Sam 24,1-9). Tal acción será castigada posteriormente por Dios mediante una peste en la que el Ángel de Yahveh actúa de exterminador y que sirve como explicación etiológica de la construcción de un altar en la era de ‘Ārawnah el yebuseo (2 Sam 24,10-25).

El esquema deuteronomista lleva a pensar que esta “ira de Yahveh” estaría probablemente motivada por algún pecado del pueblo que no ha sido explicitado en el texto. No obstante, a ojos de un lector postexílico el texto es ambiguo, pues sin una falta

---

independiente en origen y probablemente ubicada fuera de Israel (Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 686). Stokes se alinea además con aquellos autores minoritarios que defienden que estos dos pasajes referentes a satán deben ser considerados como una adición posterior en base a la ausencia de este personaje en el resto del libro. En su lugar, postula que fue Dios quien, originariamente, aflige a Job sin razón aparente. Además, al datar los pasajes referentes a satán más tardíamente, defiende que el satán que aparece en el libro de Job deriva de una particular lectura de la figura insertada en 1 Cr 21,1 y no al revés, como la mayor parte de los investigadores mantiene (Stokes, 2010: 38-50; 53-54). No obstante, la figura satánica incluida en Job aún cumple con las órdenes divinas: una característica que – tal y como se tratará más adelante – parece perder en la redacción del cronista, haciéndolo más independiente y similar a la concepción judeocristiana posterior.

<sup>529</sup> Contra Stokes, quien subraya la acción de satán como aquel que genera el desastre en la tierra sin motivo alguno y no sólo como acusador y castigador del pecado humano (Stokes, 2010: 51-53). Es cierto que la acción de satán parece responder a una motivación más personal en estos pasajes, pero a mi parecer, su acción podría responder a su rol como consejero en calidad de miembro de la corte celestial: aunque propone infligir un castigo al inocente Job para ver si su fe se mantiene, al fin y al cabo, es Dios quien ha de estar de acuerdo con su idea y otorgar su permiso antes de que satán pueda actuar contra él.

específica que justifique la ira de Dios, su infinita bondad podría quedar en entredicho. Según Sacchi, “la idea de un Dios que se irrita sin motivo preciso y que induce ideas pecaminosas en el corazón de un ser humano (en este caso en el de David) debía repugnar a la sensibilidad religiosa del s. IV” (Sacchi, 2004: 374; vid. 1990: 222). Es por ello por lo que el cronista decide sustituir la “ira de Yahveh” al inicio del relato por una figura independiente ligada al mal: “Levantose Satán contra Israel e incitó a David a hacer el censo de Israel” (1 Cr 21,1).<sup>530</sup> Al igual que en el caso de Job, no queda claro cuál es el motivo que lleva a Satán a atacar al ser humano. Sin embargo, la acción de Satán no parece responder en la obra de 1 Crónicas a un mandato directo de Dios (vid. Jacobs y Blau, 1906). La brevedad de la referencia nos impide saber hasta qué punto esta figura goza de libertad de acción dentro de la corte celestial, aunque el hecho de que aparezca en el mismo capítulo en que el Ángel de Yahveh actúa de exterminador bajo el mandato divino no deja de suscitar algunas preguntas a la luz de los pasajes bíblicos anteriormente mencionados: ¿Es este “Satán” realmente un nombre propio o sólo un adversario más?,<sup>531</sup> ¿su acción se considera de iniciativa propia, maléfica, o responde a una orden divina no incluida?, ¿se diferencia y opone al Ángel de Yahveh como subordinado divino o – a tenor por la caracterización de éste último como exterminador – podrían ser figuras asimilables? Todos estos interrogantes quedan abiertos a falta de información en el texto, pero muestran los caminos abiertos a la posible evolución del personaje, siendo contestadas de diferentes maneras en los posteriores escritos apocalípticos.

De manera general, Sacchi distingue dos tipos principales de figuras satánicas contrapuestas en el judaísmo del Segundo Templo: una figura diabólica que explica el origen del mal, pero cuya acción ha cesado y no es operativa en el mundo presente; o un

---

<sup>530</sup> Resulta llamativa la argumentación de Stokes sobre la intención del autor de Crónicas al introducir la figura de Satán en este pasaje. Para él, este cambio respecto a 2 Samuel no está motivado por el problema del mal, sino simplemente a la tendencia postexílica a introducir intermediarios angélicos entre la humanidad y una divinidad cada vez más trascendente (Stokes, 2010: 37-38). No negaré que el desarrollo de la angelología es una de las principales características del judaísmo del Segundo Templo. No obstante, a lo largo de toda esta investigación ha podido constatar el continuado esfuerzo que los autores apocalípticos han realizado para salvaguardar la bondad divina. Si bien el pasaje es claramente anterior a esta corriente, considero que el libro de Job – de datación similar – ejemplifica cómo la existencia de un mal inexplicable como castigo a una transgresión (como sucede en el caso del justo sufriente) constituía ya en aquella época un conflicto con la teodicea tradicional que buscaba de nuevas respuestas.

<sup>531</sup> De hecho, si bien la opinión mayoritaria interpreta que este Satán es un ser celestial, algunos investigadores han propuesto leer el término como un nombre común referido a un ser humano: un oponente militar o un miembro del consejo del rey. Sin embargo, sería extraño que el rey se dejara convencer por un enemigo o que un miembro de su propio pueblo buscara su ruina a través de una perversa recomendación. Para un resumen de las diferentes teorías y la bibliografía asociada a éstas, vid. Stokes (2010: 28-31).



ser activo a lo largo de toda la historia de la humanidad que se ha rebelado contra Dios y cuyas obras se distinguen por ser dañinas para el hombre. Respecto al primer caso, opina que los personajes de Semyaza y Azazel presentes en el *Libro de los Vigilantes* de *I Enoc* (s. III e.c.) podrían considerarse como un primer esbozo de la figura del diablo (Sacchi, 1990: 212; 2004: 368). Sin embargo, su descripción en el apócrifo no parece coincidir con la caracterización típica de Satán: ninguno de los ángeles caídos aparece originariamente como un acusador ni un oponente de la humanidad que busca su perdición, sino como rebeldes cuyos actos han dado como nefasta consecuencia la introducción del mal en el mundo. Tal es como se recoge en el siglo siguiente en el libro de *Jubileos*, cuya relectura bíblica también incluirá el mito de los Vigilantes en su relato de los acontecimientos de Génesis. Si bien no identifica el nombre de los cabecillas de la rebelión, sí que incluye continuadas alusiones a un ser celestial caracterizado claramente como una figura satánica en *Jub* 10,11:<sup>532</sup> Mastema (משטמה), el príncipe de los espíritus:

Entonces el Señor, nuestro Dios, nos ordenó apresar a todos. Pero llegó Mastema, príncipe de los espíritus, y dijo: “Señor Creador, déjame algunos de ellos que me obedezcan y hagan cuanto les mande, pues si no me quedan algunos de ellos no podré ejercer la autoridad que quiera en los hijos de los hombres, pues dignos son de destrucción y ruina, a mi arbitrio, ya que es grande su maldad.” Ordenó Dios entonces que quedara con Mastema una décima parte, y que las otras nueve descendieran al lugar de suplicio. A uno de nosotros dijo que enseñáramos a Noé toda su medicina, pues sabía que no se conducirían rectamente ni producirían justicia. Oramos según su palabra: a todos los malos que hacían daño los encaramos en el lugar de suplicio, pero dejamos a una décima parte para que sirvieran a Satanás sobre la tierra. Y comunicamos a Noé los remedios de las enfermedades, juntamente con sus engaños, para que curase con las plantas de la tierra. Noé escribió todo como se lo enseñamos en un libro, con todas las clases de medicina, y los malos espíritus quedaron sin acceso a los hijos de Noé.<sup>533</sup>

A tenor de este pasaje, Mastema se caracteriza primeramente por ser una potencia sobrenatural<sup>534</sup> encargada del castigo de los impíos de manera similar a los satanes

<sup>532</sup> Además de *Jub* 10,11, el texto de *Jubileos* contiene otras cuatro alusiones al término satán: *Jub* 23,29; 40:9; 46:2 y 50:5; si bien en estos casos parece aludir a un oponente humano y no a un ser celestial (Stokes, 2010: 99).

<sup>533</sup> *Jub* 10,7-13.

<sup>534</sup> Dado que el texto de *Jubileos* no parece hacer una distinción clara entre las categorías “ángel” y “espíritu” (vid. *Jub* 2,2; 15,32), Collins ha propuesto que esta figura de Mastema podría no ser un ángel sino uno de los espíritus de los gigantes muertos (Collins, 1997b: 290; una posibilidad también contemplada por Stokes, 2010:125.127). Es cierto que su nombre no se incluye en la lista de los ángeles

bíblicos. No obstante, el mismo pasaje admite la posible desviación de esta figura y sus esbirros respecto a su mandato divino.<sup>535</sup> Así, a lo largo del apócrifo pueden constatar dos caracterizaciones diferentes de este personaje: ya sea como una figura satánica que actúa como acusador y castigador de los pecados humanos (según este pasaje), o bien como un ser sobrenatural cuyas acciones en contra de la humanidad van más allá de los designios divinos, actuando libremente como opresor de los hombres sin razón aparente que justifique su ataque indiscriminado (cf. *Jub* 11,5.11;<sup>536</sup> 17,16;<sup>537</sup> 48; vid. Stokes, 2010: 96; 129-139). Poco a poco, la figura satánica va convirtiéndose en ese archienemigo de Dios que se opone a su voluntad.

Además de este personaje, el libro de *Jubileos* contiene dos breves alusiones a otra de las potencias satánicas más célebres del judaísmo de la época: Beliar. Variante del conocido Belial (בליעל) que aparece tanto en las fuentes bíblicas como en otras obras apocalípticas, este nombre aparece en *Jubileos* en caso genitivo, como segundo término de una cadena constructa: “el espíritu de Beliar” en *Jub* 1,20 y “los hombres de Beliar” (equivalente al frecuente בני בליעל o “hijos de Belial” en las Escrituras) en *Jub* 15,33. A la luz de su uso como nombre común en la Biblia hebrea,<sup>538</sup> el término podría ser

---

creados por Dios en el primer día de *Jub* 2,2, haciendo su primera aparición en el capítulo 10 como líder de los espíritus. Sin embargo, el hecho de que sea frecuentemente denominado שר parece contradecir dicha teoría, pues este vocablo hebreo puede traducirse tanto como “príncipe” como en referencia a un líder angélico (vid. Dimant, 2010: 247-248; Kugel, 2012: 83, esp. n. 148). Además, la evolución que sufre el personaje a lo largo de los distintos pasajes bíblicos comentados y su posterior referencia en otras obras de la apocalíptica judía llevan a pensar que su identificación como ángel, si bien no está tan claramente especificada en el texto, es la opción más plausible.

<sup>535</sup> Si bien no es totalmente equivalente, esta posible desviación de las órdenes divinas recuerda a la rebelión de los setenta pastores del *Libro de los Sueños*, quienes estaban encargados de custodiar y castigar al pueblo tras el Exilio, pero habrían abusado de su poder atormentando a Israel (cf. *1 En* 89,59ss). Aunque autores como Dillmann prefieren ver en estos pastores una referencia al mal causado por los paganos, coincide con Sacchi en considerarlos seres angélicos encargados de guardar al pueblo judío, cuya actuación en la historia habría contribuido al mal de forma similar a la de Mastema (vid. Corriente y Piñero, 1984: 117-118, n. 59; Sacchi, 1990: 221; 2004: 371).

<sup>536</sup> Pasajes como *Jub* 11,5 y 15,31-32 ejemplifican además cómo Mastema, a través de sus malos espíritus, tiene autoridad sobre todas las naciones del mundo salvo Israel (si bien algunos manuscritos etiípicos modifican el primero de los pasajes para referirse a un dominio sobre los malos espíritus y no los hombres; vid. Segal, 2007: 181). Se trata de un tema que será retomado por el Nuevo Testamento, de manera que en Lc 4,6 el diablo tentará a Jesús ofreciéndole el dominio de las naciones del mundo, que estaban en su poder (una oferta repetida en Mt 4,8-10, si bien no se explicita que su dominio esté en manos de la figura satánica). Así pues, el derramamiento de sangre y la adoración a falsos dioses son dos rasgos usuales en la caracterización de Mastema en *Jubileos* que se perpetuarán en las sucesivas referencias a la figura satánica (vid. Stokes, 2010: 128).

<sup>537</sup> El episodio del sacrificio de Isaac muestra una caracterización de Mastema muy similar al satán de Job, proponiendo a Dios probar la fe de uno de sus siervos mediante un acto de maldad. Además, *Jub* 18,9 muestra una llamativa semejanza con Zac 3,1, situando al ángel de la presencia entre Dios y Mastema en una escena judicial del mismo modo que el Ángel de Yahveh se interpone a satán en el pasaje bíblico.

<sup>538</sup> Cf. Deut 23,14; 15,9; Ju 19,22; 1 Sam 1,16; 2,12; 10,27; 25,17; 30,22; 2 Sam 16,7; 20,1; 22,5; 23,6; 1 Re 21,10.13; Nah 1,11; Job 34,18; Prov 16,27; 19,28; 2 Cr 13,7.

utilizado en esta obra no como referencia a un líder angélico sino como calificativo negativo: “un espíritu maligno”, “hombres despreciables” (vid. Kelly, 2006: 36; Stokes, 2010: 102-103). Esta teoría no impediría que el término Beliar/Belial – al igual que Satán – haya pasado de nombre común a nombre propio en obras posteriores, designando claramente a una figura satánica. Ejemplo de ello es el conjunto de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, obra de origen judío alrededor del s. II a.e.c. (si bien de redacción final cristiana alrededor de los ss. II-III e.c.) repleta de alusiones al personaje. Aunque el interés de su autor reside más en el castigo y eliminación final del mal que en aportar una explicación detallada de su origen (Sacchi, 1990: 227), presenta a Beliar como representante supremo del mal contrapuesto a la divinidad: “Ahora, hijos míos, escuchad esto: escoged vosotros mismos entre la oscuridad y la luz; entre la ley del Señor y las obras de Beliar” (*TestLev* 19,1; cf. *TestJos* 20,2).<sup>539</sup>

Su acción en el mundo entraña un interesante nivel antropológico o psicológico que recuerda al contenido en el *Tratado de los dos espíritus* (vid. 3.3):<sup>540</sup> según *TestRub* 2,2, Beliar es el responsable de colocar siete espíritus engañosos dentro del ser humano, llevándole a pecar contra Dios (cf. *TestDan* 1,7; 4,7; 5,10-11; *TestAs* 1,8).<sup>541</sup> Él será también el encargado de arrastrar a los hombres hacia el pecado gracias a los espíritus del error (cf. *TestLev* 3,3; *TestZab* 9,8; *TestNef* 2,6; *TestBen* 6,1.7; 7,1) y es frecuentemente relacionado con los motivos de la lujuria, la fornicación impura y la mentira (*TestRub* 4,7.11; 6,3; *TestSim* 5,3; *TestIs* 6,1; 7,7; *TestNef* 3,1; *TestAs* 3,2).

Dicho esto, quizá donde se vea una mayor recepción de este personaje sea entre los manuscritos del mar Muerto, que incluyen 88 referencias a Belial como nombre propio, además de cuatro alusiones al término como nombre común con el significado de “inutilidad” (VanderKam, 2017: 1346). De entre ellas, destacaremos las correspondientes a la *Regla de la Guerra* (s. I a.e.c.; vid. 3.4.1), en las que se presenta como el líder supremo de las fuerzas del mal (los hijos de las tinieblas, las impías naciones enemigas) a las que los hijos de la luz se enfrentarán en una lucha escatológica que permitirá a Dios acabar definitivamente con la impiedad:

---

<sup>539</sup> Sin embargo, *TestDan* 5,6 también alude a Satán como el príncipe/ángel de la tribu de Dan, mostrando una crítica a la impiedad creciente de los hombres de esta tribu.

<sup>540</sup> Si bien en esta obra qumránica no aparece la figura de Belial, el Ángel de las Tinieblas como representante del mal también se hace eco de la típica caracterización satánica como agente sobrenatural que puede descarriar a la humanidad (cf. IQS 3,21b-25a).

<sup>541</sup> En contra de Belial y sus espíritus, el ángel de la paz sería el encargado de proteger la mente del hombre bueno, guiando su alma para que no se descarrie (*TestBen* 6,1), una función opuesta a la de la figura satánica que recuerda a la del Ángel de Yahveh en Zacarías (vid. *supra*).

Para el Ins[tructor: Regla] de la Guerra. El primer ataque de los hijos de la luz será lanzado contra el lote de los hijos de las tinieblas, contra el ejército de Belial, contra la tropa de Edom y de Moab y de los hijos de Amón y la tro[pa de ... y de] Filistea, y contra las tropas de los Kittim de Asur y [quienes les ayudan de entre los impíos] de la alianza. Los hijos de Leví, los hijos de Judá y los hijos de Benjamín, los exiliados del desierto, guerrearán contra ellos. [...] contra todas sus tropas, cuando los hijos de la luz exiliados en el desierto de los pueblos retornen para acampar en el desierto de Jerusalén. Y después de la guerra subirán de allí [...] de los Kittim en Egipto. Y a su tiempo, saldrá con gran furia para guerrear contra los reyes del Norte, y su cólera exterminará y cortará el cuerno de [...] Se]guirá un tiempo de salvación para el pueblo de Dios y un período de dominio para todos los hombres de su lote, y de destrucción eterna para todo el lote de Belial. Habrá pánico g[rande entre] los hijos de Jafet, y caerá Asur, y no habrá socorro para él; el dominio de los Kittim se acabará, siendo abatida la impiedad sin que quede un resto, y no habrá escape [para los hi]jos de las tinieblas.<sup>542</sup>

Ante el marcado determinismo que caracteriza a la comunidad de Qumrán – donde todo hecho ocurrido o futuro ha sido ya planeado expresamente por Dios – la figura de Belial se presenta de una manera muy similar al satán de Job o a Mastema en *Jubileos*: una potencia celestial ligada al mal, pero ejecutando las órdenes de Dios, sirviendo de oponente, pero sin salirse del papel para el que ha sido creado (vid. Collins, 1997a: 103; Boccaccini, 1998: 61).<sup>543</sup>

Sin embargo, hacia el s. I e.c. vemos un cambio de perspectiva: una correspondencia cada vez más frecuente entre la figura satánica y la del ángel rebelde, aquel que decide apartarse del desempeño de sus funciones según el plan divino y actuar de manera independiente. Tal es la concepción que podría verse en uno de los pasajes más comentados del *Libro de las Parábolas*:

Me respondió: “Estos [grilletes] se disponen para la hueste de Azazel, para sujetarlos y echarlos a la parte inferior del lugar de condenación: con ásperas piedras se cubrirán sus quijadas como ha ordenado el Señor de los espíritus. Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel los sujetarán en ese gran día y los arrojarán al horno ardiente en ese día, para que quede

---

<sup>542</sup> 1QM 1,1-7.

<sup>543</sup> Contra Kelly, para quien Belial sirve más como personificación del mal en esta obra que como figura celestial activa bajo las órdenes (o la mirada) de Dios y, por lo tanto, no adquiere una caracterización lo suficientemente remarcable como para poder equipararlo a Satán (Kelly, 2006: 50).

vengado de ellos el Señor de los espíritus por su iniquidad, por la que se hicieron servidores de Satán y sedujeron a los que moran en la tierra.<sup>544</sup>

El hecho de que este pasaje mencione explícitamente a Satán no deja de ser llamativo, pues en ningún otro lugar del texto se alude a un líder celestial de tal nombre. Sin embargo, el líder de los ángeles caídos sí que será relacionado con Satanás en otra obra del ciclo enóquico de similar datación, *2 Enoc*:

Entonces comprendió el diablo que yo iba a crear otro mundo, al ver que yo había sometido a Adán todas las cosas que había sobre la tierra para que él reinase y dispusiera de ellas. El diablo es un demonio de las regiones inferiores, pues al huir del cielo quedó convertido en Satanás, después de haberse llamado Satanael. Por ello se desplazó de los ángeles sin cambiar su naturaleza, sino (sólo) su pensamiento – de la misma manera que la inteligencia es común a justos y pecadores – y cayó en la cuenta de su propia condenación y del pecado que había cometido anteriormente. Por ello maquinó contra Adán, adentrándose de esta manera en el paraíso y engañando a Eva, pero sin tocar a Adán. Y por su ignorancia los maldije. Mas a los que anteriormente había bendecido, no los maldije; y a los que anteriormente no había bendecido, tampoco los maldije; ni al hombre maldije, ni a la criatura, sino al fruto nefasto del hombre. Pues de hecho el fruto de la virtud (se obtiene) a fuerza de sudor y de trabajo. Y dije: “Tierra eres y a la tierra irás a parar, de la que te saqué; yo no voy a aniquilarte, sino que te hago volver allí mismo de donde te saqué; después puedo sacarte otra vez con ocasión de mi segunda venida”. Y bendije a todas mis criaturas visibles e invisibles.<sup>545</sup>

Según este texto, el ángel rebelde cambia su naturaleza y su nombre al desobedecer la orden divina y ser expulsado del cielo. Entre sus maquinaciones contra la humanidad – que ya no cuentan con el beneplácito divino como castigo a los pecadores – destaca su acción contra Adán en el paraíso a través de su mujer, una acción que también esbozaba el *Libro de las Parábolas* en *1 En* 69,6 atribuyéndola al ángel caído Gadreel. Así pues, el cambio de era da lugar a una de las imágenes más populares en la cultura judeocristiana: la identificación de la serpiente del Edén con Satán.

La primera referencia a esta nueva identificación probablemente sea la contenida en el libro deuterocanónico de Sabiduría (ca. 100 a.e.c.-40e.c.; vid. Sacchi, 1990: 226-227; 2004: 375), donde la envidia de este ser celestial supone el establecimiento de la mortalidad humana: “Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad / y le hizo

---

<sup>544</sup> *1 En* 54,5-6.

<sup>545</sup> *2 En* 11,73-79.

imagen de su mismo ser, / pero por envidia del diablo se introdujo la muerte en el mundo, / y tienen experiencia de ella los que son de su ámbito” (Sab 2,23-24). Al igual que en 2 *Enoc*, el pasaje da por hecho que el lector conoce la historia de Gén 3, así como la vinculación entre el personaje de la serpiente y la potencia satánica.

Aunque en estos textos no se incluya, la identificación de Satán con el animal del Edén no está falta de lógica. De hecho, aunque en Génesis no aparezca como tal, a lo largo de la Biblia hebrea se pueden encontrar ciertos pasajes que apuntan a una lucha entre dos potencias opuestas: Dios y un ser primordial representado con forma de serpiente alada y/o marina. Se trata de una reminiscencia de las mitologías del entorno, donde esta confrontación es frecuente. En el *Ciclo de Baal* ugarítico, este dios se enfrenta a Leviatán, un monstruo marino de siete cabezas y cuerpo serpenteante al que las Escrituras hacen referencia: “Aquel día castigará Yahveh con su dura, grande y fuerte espada / a Leviatán, la serpiente huidiza, y a Leviatán, la serpiente tortuosa, / y matará al dragón que hay en el mar” (Is 27,1).<sup>546</sup> También en el célebre *Enuma Elish*, Marduk – el dios de los cielos – se enfrenta a Tiamat – el mar tormentoso –, un ser femenino<sup>547</sup> con forma de dragón o serpiente alada; y en la mitología griega, Zeus se enfrenta a Tifón, un monstruo alado de enorme estatura con serpientes en sus extremidades inferiores y cabezas de dragón en sus dedos (*Teogonía* 819-869; vid. McCarter, 2011: 24-25; Shinan y Zakovitch, 2012: 10-14).<sup>548</sup>

No obstante, también se conservan caracterizaciones positivas relacionadas con este animal, como el dios serpiente Šaḥan en la mitología acadia, la diosa egipcia de la fertilidad Renenutet o el dios griego de la medicina Asclepio (o Esculapio para los romanos). Su culto como símbolo de protección y bienestar estaba bastante extendido

---

<sup>546</sup> Junto con Ráhab y *Tannin*, Leviatán es uno de los monstruos cosmológicos que hace su aparición en la Biblia como representante del poder del caos originario que ha sido sometido por Dios en su creación del cosmos. Un tratamiento similar también tendrán *Yam*, el mar, y *T<sup>h</sup>om*, el abismo o aguas primordiales (cf. Is 27,1; 51,9-10; Nah 1,3-4; Hab 3,8-15; Sal 33,7; 42,8; 74,13-14; 89,10-11; 91,13; 104,6.26; 148,7; Job 7,12; 9,13; 26,12-13; 38,8-11; 40,25; vid. Cantera Burgos e Iglesias González, 2003<sup>3</sup>: 645, n. 13-14).

<sup>547</sup> Si bien la traducción española del término podría conducir a error, no debe olvidarse que, en hebreo, “serpiente” (נָחָשׁ, *naḥaš*) es un nombre de género gramatical masculino. Por lo tanto, no se trata de una figura que remarque la responsabilidad de los elementos femeninos en este tipo de relatos, sino integrada en la historia del Edén para mitigar la culpa de la primera pareja bajo la idea de que ciertos actos malignos escapan al control humano, incapaz de evitar la influencia de un ser celestial, mucho más poderoso y astuto que él.

<sup>548</sup> No pocas son las referencias en las fuentes clásicas a la lucha de otros personajes distintos al dios supremo Zeus contra un monstruo caracterizado total o parcialmente como dragón/serpiente: Apolo y Pitón, Heracles y la Hidra de Lerna, Perseo y Medusa... Para una primera aproximación a la lucha contra estas figuras tanto en la mitología greco-romana como en los inicios del cristianismo, vid. Ogden (2013).

en el entorno oriental (cf. Dan 14), de modo que llega a Israel y es abolido en tiempos de Ezequías:

El año tres de Oseas, hijo de 'Elah, rey de Israel, subió al trono Ezequías, hijo de Ajab, rey de Judá. Veinticinco años de edad contaba cuando comenzó a reinar y veintinueve años reinó en Jerusalén. El nombre de su madre era 'Ăbí, hija de Zacarías. Hizo lo correcto a los ojos de Yahveh, enteramente como había hecho su antepasado David. Suprimió el culto de las alturas, quebró las *maššebás*, taló las *ăšerás* y machacó la serpiente de bronce que había fabricado Moisés; porque hasta aquel tiempo los israelitas le habían quemado incienso, y se la denominaba N<sup>o</sup>huštán. Puso su confianza en Yahveh, Dios de Israel; y después de él no hubo otro como él entre todos los reyes de Judá, y lo mismo entre quienes le precedieron.<sup>549</sup>

El hecho de que se relacione a la serpiente con un falso dios cuyo culto idolátrico se ha tornado abominable para el buen fiel,<sup>550</sup> no es sino una de las piezas que pudieron ayudar a su transformación en figura satánica (vid. Testa, 1969: 88-90, 305; Santos Carretero, 2014-2015: 309, n. 869). La influencia del dualismo en la apocalíptica judía habría también contribuido a este cambio de perspectiva: no es difícil imaginar cómo los relatos acerca de la lucha entre la serpiente y un dios principal pudieron haber sido interpretados en términos de una confrontación entre bien y mal, Dios y su adversario. Puesto que Gén 3 ya incluye una vinculación entre el personaje de la serpiente y el motivo del mal, la identificación entre el animal y un ser sobrenatural de caracterización negativa sólo era cuestión de tiempo.

La relación entre los dos personajes se incluye ya de manera explícita poco después, alrededor de finales del s. I e inicios del s. II e.c., como ejemplifican el *Apocalipsis griego de Baruc* y el *Apocalipsis de Abraham*:

Escucha, Baruc. A ésta que ves [la luna] la diseñó Dios hermosa como ninguna otra. Pero en la transgresión del primer Adán tuvo contacto con Samael cuando tomó la serpiente por vestidura; no sólo no se ocultó sino que se engrandeció. Pero Dios se irritó contra ella, la atribuló y mutiló sus días.<sup>551</sup>

“Mira aún en la imagen quién es el que sedujo a Eva y cuál es el fruto del árbol; sabrás lo que será y aquello que sucederá a tu descendencia entre las gentes al fin de los días del

---

<sup>549</sup> 2 Re 18,1-5.

<sup>550</sup> Pues, en origen, Núm 21,8-9 recoge que el culto fue establecido nada más y nada menos que por el mismo Dios de Israel.

<sup>551</sup> 3 Bar 9,6-7.

siglo. Aquello que no puedas comprender Yo te lo explicaré, pues esto fue agradable para mí, y te diré lo que está guardado en mi corazón”.

Miré dentro de la imagen, y mis ojos corrieron hacia el lado del jardín del Edén y vi allí a un varón muy grande de talla y tremendo de corpulencia, de un aspecto incomparable, que se abrazaba con una mujer que se asemejaba al varón en aspecto y talla. Estaban de pie bajo uno de los árboles del Edén. El fruto de ese árbol tenía el aspecto de un racimo de uvas. Debajo del árbol estaba de pie (un ser) con figura como de serpiente, pero que tenía brazos y piernas como un hombre, y alas en sus hombros, seis a la derecha y seis a la izquierda. Sujetaba en la mano un racimo del árbol y embaucaba a los dos que vi abrazarse.

Dije: “¿Quiénes son los dos que se abrazan, quién es el que está entre ellos y qué es el fruto que comen, oh Fuerte eterno?” Dijo: “Éste es la condición humana, éste es Adán; ésta es su obsesión en la tierra, ésta es Eva; y lo que está entre ellos dos es la impiedad de su iniciativa hacia la perdición, (es) el propio Azazel”.<sup>552</sup>

Cada uno de estos pasajes utiliza un nombre diferente para denominar a la figura satánica: *3 Baruc* le identifica como Samael, personaje que también será mencionado en *Ascensión de Isaías* (si bien en la versión eslava de esta última obra se recoge como Satanael, el nombre de Satanás antes de su caída según *2 En* 11,74); mientras que *Apocalipsis de Abraham* parece hacerse eco de la tradición enóquica, utilizando el nombre de Azazel: el conocido líder de los Vigilantes. La interacción entre este mito y el relato de Adán y Eva queda aún más clara en la versión latina de *Vida de Adán y Eva*, donde la caída del ángel se explica precisamente por la envidia que experimenta tras la creación del hombre, y que le lleva a rebelarse ante Dios y a tomar represalias contra el hombre cuando su acción le condena a ser expulsado de los cielos:

Insistió el diablo: “¿Qué estás diciendo? ¿Que no has hecho nada? Sin embargo, por tu culpa fui arrojado. Precisamente el día en que fuiste formado me arrojaron de la presencia de Dios y me expulsaron de la compañía de los ángeles, cuando Dios inspiró en ti el hálito vital y tu rostro y figura fueron hechos a imagen de Dios; cuando Miguel te trajo e hizo que te adorásemos delante de Dios, y dijo Dios: ‘He aquí que hice a Adán a nuestra imagen y semejanza’. Entonces salió Miguel, convocó a todos los ángeles y dijo: ‘Adora la imagen del Señor Dios’. Yo respondí: ‘No, yo no tengo por qué adorar a Adán’. Como Miguel me forzase a adorarte, le respondí: ‘¿Por qué me obligas? No voy a adorar a uno peor que yo, puesto que soy anterior a cualquier criatura, y antes de que él fuese hecho ya había sido hecho yo. Él debe adorarme a mí, y no al revés’. Al oír esto, el resto de los ángeles que

---

<sup>552</sup> *ApAb* 23,1-8.



estaban conmigo se negaron a adorarle. Miguel me insistió: ‘Adora la imagen de Dios’. Y contesté: ‘Si se irrita conmigo, pondré mi trono por encima de los astros del cielo y seré semejante al Altísimo’. El Señor Dios se indignó contra mí y ordenó que me expulsaran del cielo y de mi gloria junto con mis ángeles. De esta manera fuimos expulsados por tu culpa de nuestras moradas y arrojados a la tierra. Al instante me sumí en el dolor, porque había sido despojado de toda mi gloria, mientras que tú eras todo mimos y alegrías. Por eso comencé a envidiarte, y no soportaba que te exaltaran de esa forma. Asedí a tu mujer y por ella conseguí que te privaran de todos tus mimos y alegrías, lo mismo que había sido yo privado anteriormente”.<sup>553</sup>

El relato es similar a la propuesta de *2 Enoc* y será también la base de la versión griega de la obra. En esta, destaca un llamativo pasaje en el que el diablo dialoga con la serpiente, embaucándola para que lo ayude a realizar su venganza contra Adán:

Y el diablo habló a la serpiente: “Levántate, ven hasta mí y te diré una cosa que te va a ser de provecho”. La serpiente se llegó a él, y el diablo le dijo: “Se dice que eres más sagaz que todas las fieras, por eso he venido a aprender de ti. He llegado a la conclusión de que eres mejor que todas las fieras y que éstas son amigas tuyas. Y, sin embargo, te prosternas ante la más pequeña. ¿Por qué comes de la cizaña de Adán y su mujer en vez del fruto del paraíso? Levántate, ven acá y hagamos que sea arrojado del paraíso por medio de su mujer, como nosotros fuimos arrojados por su culpa”. Le contestó la serpiente: “Temo que se enfade conmigo el Señor”. El diablo intervino: “No temas. Conviértete sólo en un instrumento mío y yo hablaré por tu boca una palabra con la que puedas engañarlo”.<sup>554</sup>

Así pues, la identificación entre ambas figuras no es completa en esta obra: si bien es la voz del diablo la que tienta a Eva, Satán y la serpiente se presentan como dos personajes distintos. Vinculados, pero no totalmente asimilables. Por el contrario, en el Nuevo Testamento, la figura satánica es aludida frecuentemente como serpiente antigua y gran dragón (cf., p. ej., Ap 12,9 o 20,2; vid. Jacobs y Blau, 1906; De Jonge y Tromp, 1997: 47-48).<sup>555</sup> Su expulsión del cielo a la manera de los ángeles caídos es mencionada en pasajes como Lc 10,18 o Jn 12,31, siendo situada en el Apocalipsis de San Juan en tiempos del nacimiento del Mesías:

---

<sup>553</sup> *AdEvLat* 13-16.

<sup>554</sup> *AdEvGr* 16.

<sup>555</sup> Además de serpiente o dragón, numerosos son los nombres que recibe esta potencia maligna a lo largo de todo el Nuevo Testamento: Satanás (como en Mt 4,10), Belzebú (Mt 12,24), Belial (2 Cor 6,15), Diablo (Mt 4,1) o Adversario (Lc 10,18), siendo calificado como tentador (Mt 4,3), enemigo (Mt 13,39) y acusador (Ap 12,10; vid. Jacobs y Blau, 1906).

Y se entabló un combate en el cielo: Miguel y sus ángeles luchando contra el dragón. Y el dragón luchó, y sus ángeles, pero no tuvieron fuerza, ni volvió a encontrarse su sitio en el cielo; fue expulsado el gran dragón, la serpiente antigua (que se llama Diablo, y “el Adversario”), que engaña al orbe entero; fue expulsado a la tierra, y sus ángeles fueron expulsados con él [...] Y cuando el dragón vio que había sido expulsado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al varón; pero a la mujer se le dieron las dos alas del águila grande, para que volara al desierto, a su sitio, donde es alimentada durante un tiempo, más dos tiempos, más medio tiempo, lejos de la vista de la serpiente. De su boca arrojó la serpiente, tras la mujer, como un río de agua, para hacer que fuera arrastrada por el río; pero la tierra fue en ayuda de la mujer: abrió la tierra sus fauces y absorbió el río que el dragón había arrojado de su boca. El dragón se enfureció contra la mujer, y marchó a hacer la guerra a los restantes de su descendencia, a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús.<sup>556</sup>

En lugar de dañar a Eva bajo su forma de serpiente como en 2 Cor 11,3, en este fragmento es la madre de Jesús (en representación de la nueva Jerusalén, la Iglesia) la que sufrirá el ataque del Diablo al verse privado de su sitio en los cielos. Las tradiciones apocalípticas no dejan de reinterpretarse con el paso de los años: la motivación del descenso angélico a la tierra ha pasado de un impuro deseo por las mujeres a una envidia desenfrenada por el nacimiento del primer hombre, posteriormente aplicada a la oposición dualista contra el Mesías y las fuerzas del bien. La acción en el mundo de la figura satánica ya no responde a una misión divina como adversario que juzga y castiga las acciones del hombre, sino que muestra una mayor libertad, de ahí que se le identifique como autor del mal y tentador de la humanidad (cf., p. ej., Mc 4,15; He 5,3; 1 Cor 7,5; 1 Ped 5,8; o 1 Jn 3,8; y esp. Mt 4,11; Mc 1,12-13; y Lc 4,1-13 en relación con la figura de Jesús).

Por otra parte, su castigo también es similar al recibido por los líderes de los Vigilantes en *1 En* 10: quedará encadenado y precipitado al abismo infernal por mil años, tras los cuales, quedará libre un tiempo antes de ser derrotado de nuevo y arrojado al lago de fuego y azufre para permanecer allí eternamente (Ap 20,1-3.10). Así pues, no es la figura de Satán tal y como aparece en la Biblia hebrea, sino esta combinación que se ha ido formando entre el mito de los Vigilantes y el relato de Adán y Eva para presentar a un diablo caído del cielo como responsable del mal la que va a jugar un importante papel en la historia de la salvación del recién nacido cristianismo (vid. Kelly,

---

<sup>556</sup> Ap 12,7-9 y 13-17.

2006; Oldridge, 2012). En contraste, su desarrollo es mucho menor en la tradición rabínica, donde Satán es raramente mencionado (Jacobs y Blau, 1906; Reed, 2005: 116).<sup>557</sup>

En conclusión, las diferentes obras abordadas muestran una clara evolución de la figura de Satán desde sus inicios en la Biblia hebrea como parte de la corte celestial al servicio de Dios hasta su concepción en la apocalíptica de principios de nuestra era, donde la potencia diabólica aparece como un ente autónomo cuyas acciones buscan deliberadamente causar el mal en el mundo de los hombres. Unida a demonios y malos espíritus, esta potencia sobrenatural adquirirá una gran fama como causante del mal, atacando al hombre en el plano físico a través de hambrunas o enfermedades, así como tentándolo a pecar.<sup>558</sup> Su participación en el origen del mal queda ligada en una última fase a los episodios de la caída angélica y el pecado en el paraíso, permitiendo – al igual que el énfasis en los elementos femeninos – una atenuación de la culpa achacable a Adán por haber transgredido la orden divina. Así pues, aunque el relato de Adán y Eva se establezca en principio como explicación alternativa al origen celeste del mal que enfatiza la responsabilidad humana, obras como *2 Enoc* o *Vida de Adán y Eva* demuestran que el origen celeste y el origen terrestre del mal no son dos polos completamente enfrentados en el s. I e.c. Por el contrario, su yuxtaposición como paradigmas del mal en sucesivas referencias de la apocalíptica judía ha permitido que ambas interpretaciones hayan establecido un diálogo, creando una nueva y rica visión en la que Satán se introduce en el relato de Gén 3 como entidad escondida tras el personaje de la serpiente. No obstante, pasajes como Sir 21,27 muestran una tendencia paralela en el judaísmo que no gusta de la creencia en seres sobrenaturales que pudieran llevar al hombre a considerarse libre de culpa respecto a sus faltas. Mientras que el cristianismo primitivo mostrará un creciente interés por este ser celestial, la pérdida del Segundo Templo – y, posteriormente, de la amada Jerusalén – lleva al pueblo judío a sumirse en una profunda reflexión acerca de los nefastos acontecimientos experimentados. La responsabilidad humana es para el rabinismo naciente un motivo más interesante que la acción de una potencia suprahumana, contra la que es difícil actuar. En su lugar, las consideraciones acerca de la inclinación del corazón del hombre

---

<sup>557</sup> Una excepción notable sería el pasaje de *Baba Batra* 16a donde se identifica la mala inclinación con Satán y el ángel de la muerte.

<sup>558</sup> Creencia contra la que polemizan pasajes como *1 En* 98,4-5 o Sir 21,27, donde el énfasis en la responsabilidad humana ante los actos pecaminosos es fundamental.

serán cada vez más frecuentes, instando a cada uno de los fieles a mantenerse firmes en sus convicciones y no dejarse llevar por impuros pensamientos que pudieran ocasionar de nuevo el castigo divino.

### **3. HACIA UNA CONCEPCIÓN DUALISTA:**

#### **EL ORIGEN DEL MAL EN QUMRÁN**

No podría finalizarse esta investigación sin incluir un análisis en particular de la problemática del origen del mal en la comunidad de Qumrán. Desde luego, el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto en 1947<sup>559</sup> marcó un antes y un después en la investigación del judaísmo de época helenística y, por ende, de la apocalíptica, tanto en su dimensión literaria como ideológica. Tras setenta años de estudio, puede que la edición del grueso de manuscritos encontrados haya concluido,<sup>560</sup> pero no así los debates en el seno académico sobre su interpretación. De este modo, el presente capítulo abordará cómo las diferentes tradiciones sobre el origen del mal tratadas anteriormente tienen su cabida en los manuscritos del mar Muerto, así como la original visión aportada por los hallazgos y su posible lugar dentro de la ideología de la comunidad de Qumrán.

#### **3.1. LA COMUNIDAD DE QUMRÁN Y SUS TEXTOS**

Dentro de la gran diversidad ideológica que encontramos en el judaísmo de época helenística,<sup>561</sup> la comunidad de Qumrán ha destacado por ser uno de los colectivos más interesantes para la investigación. Si bien en los inicios sus miembros fueron identificados con los zelotas (vid. p. ej.: Roth, 1958; y Driver, 1965) o la comunidad cristiana en sus orígenes (vid. Teicher, 1951; Thiering, 1979; o Eisenman, 1983), la mayoría de especialistas en la actualidad aluden al movimiento esenio<sup>562</sup> – o a un

---

<sup>559</sup> Para una narración pormenorizada del hallazgo fortuito de los manuscritos por unos pastores beduinos, los inicios de las excavaciones y la formación del equipo editorial vid. Fields (2009), así como una versión reducida en Delcor y García Martínez (1982: 19-27); García Martínez (1997<sup>2</sup>: 13-17); Trebolle Barrera (1997<sup>2</sup>); VanderKam (2010<sup>2</sup>: 1-20) y Collins (2012: 1-32).

<sup>560</sup> Dada la abundancia de ediciones y traducciones disponibles de los manuscritos del mar Muerto en la actualidad, para la redacción de este capítulo se ha estimado oportuno seguir la edición española de García Martínez (2009<sup>6</sup>), a la que corresponden los textos citados salvo aclaración expresa, contrastada a su vez con García Martínez y Tigchelaar (1997-8), versión multilingüe que incluye la edición en la lengua original de los textos junto con una traducción al inglés.

<sup>561</sup> Los principales grupos socio-religiosos del período del Segundo Templo – incluyendo el colectivo esenio y la comunidad de Qumrán – fueron objeto de un breve estudio anteriormente publicado (García García, 2013) que ha servido como base a esta pequeña introducción.

<sup>562</sup> El primer investigador que relacionó los manuscritos del Mar Muerto con los esenios fue Eleazar L. Sukenik (1948). Un breve estado de la cuestión en torno a esta problemática puede verse en Boccaccini (1998: 1-8). Nótese que los miembros de la comunidad no se identifican a sí mismos en sus documentos con ninguna de las etiquetas clásicas a las que estamos acostumbrados. Los textos nos hablan de una “comunidad” (קהל) o “congregación” (עדה) a la que pertenecen los “hijos de Zadok”, “hijos de la luz”,

subgrupo de este – por su semejanza con el retrato ofrecido por las fuentes clásicas.<sup>563</sup> Con un claro carácter sectario, este grupo se separó del resto de la población ubicándose en las cercanías del mar Muerto y fundando una comunidad en el desierto, a unos 15 kilómetros de Jericó. Las sucesivas excavaciones del lugar<sup>564</sup> han datado la ocupación de *Khirbet Qumran* entre los ss. II a.e.c.-I e.c., siendo el lugar destruido por los romanos en el año 68 e.c.<sup>565</sup>

Aunque los detalles específicos de la separación de la comunidad respecto del resto del judaísmo palestinese son objeto de debate,<sup>566</sup> el origen de este grupo parece responder a diferencias con el Templo de Jerusalén y el culto que en él se celebra.<sup>567</sup>

---

“miembros de la nueva alianza”, “pobres”, “simples”, “piadosos” o “los Numerosos”, entre otros calificativos. De ahí que su identificación con cualquier colectivo, si bien puede ser consensuada en el seno académico, siempre quede en un estado de hipótesis.

<sup>563</sup> Nos referimos en este caso a las informaciones proporcionadas por Flavio Josefo (*Guerra de los judíos* II,119-161; *Antigüedades judías* XIII,171-173 y XVIII,18-22), Filón de Alejandría (*Todo hombre bueno es libre* XII,75-87) y Plinio el Viejo (*Historia Natural* X,15). En sus descripciones, pueden verse referencias a creencias y prácticas atestiguadas en los manuscritos del mar Muerto, como la preocupación por las normas de pureza, el alejamiento del Templo de Jerusalén o un carácter marcadamente escatológico. Es más, Plinio el Viejo localiza a la comunidad esenia específicamente en el desierto. No obstante, los autores judíos disienten en este punto, aludiendo a un movimiento de gran envergadura y de tipo nacional, en el que sus miembros bien fundan nuevas ciudades, bien se diseminan por las ciudades judías existentes. Es por ello que la identificación del grupo de Qumrán con los esenios no es absoluta, sino que resulta más apropiado hablar de un subgrupo de éstos, de corte algo radical, que va un paso más allá en su separación respecto al judaísmo de su época. Para una mayor discusión, véase también Boccaccini (1998: 21-49), quien toma además en consideración otras fuentes clásicas algo posteriores.

<sup>564</sup> Si bien el descubrimiento de los manuscritos data de 1947, hubieron de pasar algunos años, hasta 1951, para que comenzaran las excavaciones alrededor de la Cueva 1 de la mano de Roland de Vaux (VanderKam, 2010<sup>2</sup>: 15).

<sup>565</sup> No hay consenso total sobre la fecha de inicio del asentamiento, que suele situarse bien a mediados bien a finales del s. II a.e.c. dependiendo de los investigadores. Asimismo, ha de reseñarse un breve periodo de abandono a finales del s. I a.e.c. cuya motivación también plantea debate, aludiéndose a un terremoto en el año 31 a.e.c. y/o a un incendio entre los años 9 y 8 a.e.c. Sea como fuere, el asentamiento fue reocupado hasta su destrucción en la Gran Revuelta Judía (vid. Collins, 1998<sup>2</sup>: 148).

<sup>566</sup> De entre las numerosas propuestas sugeridas, la llamada “hipótesis de Groningen” defendida por Florentino García Martínez es una de las más extendidas. Para él, la ruptura de este grupo con el tronco del esenismo general coincidiría con el reinado de Juan Hircano (134-104 a.e.c.). Aunque algo más minoritaria, hay que reconocer la originalidad de la propuesta de Hartmut Stegemann, cuyo análisis particular de las fuentes clásicas concluye que el esenismo no es sino la rama principal del judaísmo palestinese, dividida en dos tras la Rebelión Macabea, según sus miembros retomaran o no las relaciones con el Templo de Jerusalén. Al convertirse Jonatán en el Sumo Sacerdote en el año 152 a.e.c., el Maestro de Justicia crearía la comunidad, no con vistas a formar un grupo sectario, sino al contrario, intentando reunificar estas dos posturas surgidas tras la revuelta. No obstante, a pesar de conseguir un número sustancial de adeptos, su propuesta no convenció a Jonatán ni al resto de asociados al Templo, quedando a partir de entonces la comunidad de Qumrán desvinculada de éste (vid. García Martínez, 1988; Stegemann, 1992; y García Martínez 1999: 76-79 para una breve visión de conjunto acerca del debate sobre la determinación del grupo).

<sup>567</sup> Los textos de Qumrán aluden en esta línea a la figura del Sacerdote Impío como rival del Maestro de Justicia. Gran parte de los investigadores han tomado este título como alusión a un Sumo Sacerdote concreto, generalmente Jonatán o Simón Macabeo, entrando de este modo en la problemática del origen concreto del grupo de Qumrán. No obstante, según la “hipótesis de Groningen,” este sobrenombre serviría para designar al conjunto de los Sumos Sacerdotes hasmoneos, desde Judas Macabeo hasta Alejandro

Siguiendo probablemente a un líder denominado por los propios escritos del mar Muerto como el Maestro de Justicia (מורה הצדק), este colectivo de carácter sacerdotal (vid. Cross, 1973: 332-334) se habría instalado en el desierto para llevar una vida piadosa, respetando la Ley divina – según su propia interpretación<sup>568</sup> – y constituyendo de este modo el baluarte de la verdadera religiosidad:

Esta es la regla para los hombres de la comunidad que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal y mantenerse firmes en todo lo que ordena según su voluntad. Que se separen de la congregación de los hombres de iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes, y sometiéndose a la autoridad de los hijos de Zadok, los sacerdotes que guardan la alianza, y a la autoridad de la muchedumbre de los hombres de la comunidad, los que se mantienen firmes en la alianza.<sup>569</sup>

El rechazo al Templo de Jerusalén conlleva ciertas características particulares, a saber: el abandono de los sacrificios, el estudio de la Sagrada Escritura como eje de la vida diaria, así como una marcada acentuación de las leyes de pureza fuera del ámbito estrictamente cultural. No obstante, su rasgo más definitorio es, sin duda alguna, el carácter escatológico del grupo bajo la conciencia de estar viviendo los tiempos finales de este mundo.<sup>570</sup>

Es por ello que la vida en la comunidad se centra en la espera y adecuada preparación ante el inminente fin mediante la rigurosa observación de los mandamientos, además de abluciones, comidas rituales y oraciones, con el objetivo de alcanzar el mayor grado posible de pureza. De ahí que la adhesión a la comunidad no

---

Janeo, y no a un personaje concreto, evitando mayores problemas de cronología (vid. García Martínez, 1988: 127).

<sup>568</sup> La interpretación propia contenida en los manuscritos del mar Muerto respecto a las prescripciones bíblicas relativas al Templo, al culto y a la pureza siguen las directrices dictadas por el Maestro de Justicia y adquieren el carácter de revelación divina. De entre estas diferencias respecto al Templo de Jerusalén, destaca ante todo la utilización de un calendario diferente, de tipo solar – constatado entre otros lugares en el *Ciclo de Enoc* y el libro de *Jubileos* – alterando la celebración de las fiestas religiosas. El calendario litúrgico seguido por el sacerdocio jerosolimitano, de 354 días y 12 meses, fue considerado como erróneo por los miembros de la comunidad, quienes defienden el uso de un calendario de 364 días, de modo que el transcurso de las estaciones coincidiera todos los años en la misma fecha y todas las fiestas, en un día fijo a la semana: la Pascua y la fiesta de los Tabernáculos en miércoles, Yom Kippur en viernes y la fiesta de las Semanas en domingo.

<sup>569</sup> 1QS 5,1-3a.

<sup>570</sup> La reducida cantidad de textos de Qumrán con referencias mesiánicas (menos de un 2% de los rollos no-bíblicos) deja patente que la comunidad no se caracteriza distintivamente como un movimiento mesiánico. No obstante, esto no implica que no sea un elemento importante en su escatología. De hecho, destaca su referencia a un posible doble mesianismo monárquico y sacerdotal en 1QS 9,9-11. Como bien apunta Evans, si bien las referencias a uno o varios mesías no son numerosas, al estar presentes en textos de producción propia y no sólo copias de obras judías externas, queda claro que esta clase de figuras formaba parte de su visión de la victoria final contra los enemigos (Evans, 2000: 135-138).

fuera efectiva de manera inmediata, sino que requiriera de un exigente proceso en el que el candidato era sometido a un examen preliminar y debía pasar dos períodos de prueba consecutivos, tras cuya finalización iba ascendiendo, poco a poco, en su grado de purificación (o, dicho de otro modo, elevaba su estatus en la comunidad). El hermetismo de este grupo lleva a la prohibición de todo contacto de sus miembros con el exterior para evitar cualquier riesgo de impureza, aunque aún se debate si estamos ante una comunidad totalmente o sólo parcialmente célibe.<sup>571</sup>

Esta marcada separación respecto del resto del judaísmo no implica, sin embargo, que todos los manuscritos encontrados tengan un origen sectario.<sup>572</sup> Como es lógico, al estudio diario de las Escrituras le corresponde un alto número de manuscritos bíblicos hallados en las 12 cuevas del lugar,<sup>573</sup> a los que han de unirse versiones de otras obras

---

<sup>571</sup> Si bien la postura tradicional habla de una comunidad completamente célibe, la presencia de restos femeninos en el cementerio del lugar no deja de ser intrigante (vid. Magness, 2002: 163-187). El grupo esenio con el que se identifica la comunidad de Qumrán suele describirse como un colectivo célibe, aunque tanto en las fuentes clásicas (*Guerra II*, 160-161) como en los propios textos del mar Muerto (CD 7,6-8) encontramos referencias a un grupo diferenciado en el que quedaban permitidas las uniones maritales. Al caracterizarse como una comunidad altamente jerarquizada, no sería extraño pensar que en este caso particular los votos de los miembros pudieran diferir según su rango. Por otra parte, otra hipótesis podría ser que se trate de enterramientos de personas cercanas a la comunidad pero no miembros efectivos de ella, como limpiadoras o cocineras (tareas más propias de mujeres que de hombres en el contexto de una sociedad patriarcal). En cualquier caso, las capas altas de la jerarquía evitarían con toda probabilidad toda relación sexual para mantener su estado de pureza. Tal y como afirma Collins, fragmentos como 1QS 11,5-8 o 1QH 11,19-23 muestran a los miembros de la comunidad como compañeros de los ejércitos celestiales, viviendo una vida angelical incluso aún estando en la tierra. Siguiendo esta interpretación de los textos, sería difícil reconciliar la actividad sexual con un ideal de vida angélica a alcanzar por los santos y puros miembros de la nueva alianza (vid. Collins, 2000: 23-24). Una opinión similar es sostenida por Boccaccini, quien plantea dos hipótesis posibles: bien la presencia de refugiados, viajeros o familiares de los miembros de la comunidad que querían permanecer cerca de sus seres queridos (ya sea en vida o en muerte); o bien, la existencia de un reducido grupo de mujeres célibes en Qumrán, si bien los restos arqueológicos no parecen darnos ninguna pista de ello (Boccaccini, 1998: 45-46). Acerca del celibato en Qumrán, véase también Qimron (1992: esp. 291-294).

<sup>572</sup> Si bien los manuscritos del mar Muerto suelen interpretarse como la biblioteca de la comunidad de Qumrán (García Martínez, 2009<sup>6</sup>: 36-39) o, quizá en respuesta a la gran cantidad de manuscritos encontrados y a la diversidad de estos, como la biblioteca de varias comunidades sectarias afines (Collins, 2012: 29-30), Golb afirma que los manuscritos no han de vincularse a un grupo concreto sino que proceden de diversas bibliotecas de Jerusalén (Golb, 1980). Retoma, en cierto modo, la teoría de Rengstorff, quien afirmaba que el origen de los textos era el mismo Templo de Jerusalén, siendo trasladados al desierto para protegerlos ante el conflicto con los romanos en la Gran Revuelta Judía (Rengstorff, 1960). Para Boccaccini, el hecho de que todos los manuscritos provengan de un mismo rango de tiempo – ss. III a.e.c. a la primera mitad del s. I e.c. –, de que copias idénticas de algunos documentos se hayan encontrado en diferentes cuevas y de que algunos documentos de diferentes cuevas y diferentes características (tanto sectarios como no sectarios) muestren la misma caligrafía – y puedan derivarse, pues, de la mano del mismo escriba – prueba sin lugar a dudas que estamos ante la biblioteca de un grupo concreto. No obstante, ha de diferenciarse entre propiedad y autoría: que la comunidad copie y conserve estas obras no implica necesariamente que éstas deban derivarse en todos los casos de la mano directa de los miembros de Qumrán (Boccaccini, 1998: 53-58). Para más detalles, véase Vermes (1981); Dimant (1995) y Shavit (1994). Un intento de diferenciación entre el material sectario y no sectario puede encontrarse en Dimant (1984) y Chazon (1992).

<sup>573</sup> El descubrimiento de la cueva 12 de Qumrán por Oren Gutfeld y Ahiad Ovadia fue anunciado a principios de febrero de 2017, si bien el lugar fue saqueado a mediados del siglo pasado y los manuscritos



no-bíblicas de referencia como *Jubileos* o *1 Enoc*.<sup>574</sup> De especial relevancia para esta investigación es la inclusión de numerosas copias de obras apocalípticas ya conocidas, en contraste con la pequeña cantidad de textos propios de la comunidad que son o han sido considerados alguna vez apocalipsis. Según las primeras publicaciones, 1Q20 fue identificado como *Apocalypse de Lamech*, 6Q13 como *Texte apocalyptique* y 4Q89 (ligado a su vez a 4Q90) como *Un apocalyptique en araméen (?)*, siendo los dos primeros actualmente desprovistos de esta etiqueta y renombrados *Génesis Apócrifo* y *Profecía sacerdotal* respectivamente. Algo más recientemente, Émile Puech y John J. Collins proponen incluir en esta categoría al famoso 4Q246, también llamado *Pseudo-Daniel* o *4QHijo de Dios* (vid. Puech, 1993: 570; Collins, 1997a: 9-10; 59). Este último investigador admite también la posibilidad de leer como un apocalipsis 4Q243-46 (*Pseudo-Daniel*), el *Testamento* o *Visiones de Amram* y 4Q385-90, además de notar las semejanzas de contenido – si bien no la forma literaria como revelación – del *Tratado de los Dos Espíritus*, el sumario histórico del *Código de Damasco*, la *Regla de la Guerra* y la descripción de la *Nueva Jerusalén*.<sup>575</sup> No obstante, en la lista de textos de Qumrán recopilada por Emanuel Tov (1999) sólo aparecen 4Q489 como *4QpapApocalypse ar* y 4Q521 como *4QMessianic Apocalypse*,<sup>576</sup> aunque tratándose de textos tan fragmentarios, VanderKam señala la dificultad de saber si realmente estamos ante una revelación (VanderKam, 2000: 115). Ante tal panorámica, uno podría preguntarse el porqué del énfasis del estudio de la apocalíptica en Qumrán. Sin embargo, el hecho de que el grupo de Qumrán produjera pocos (o ningún) apocalipsis atendiendo al género literario no impide que pueda considerársele un grupo apocalíptico. De modo general, su cosmovisión es acorde a algunas de las ideas apocalípticas más importantes, tales como el determinismo histórico, su secuencialidad y la inminencia del fin, recogiendo y tratando en sus textos de producción propia la creación y el origen del mal en consonancia con su expectación por la guerra escatológica.

---

que almacenaba ya no están disponibles (vid. The Hebrew University of Jerusalem, 2017; El Mundo, 2017).

<sup>574</sup> De un total de 822 textos de Qumrán, Timothy H. Lim identifica el 90% de ellos (736) escritos en hebreo, un 7% (61) en arameo y tan sólo un 3% (25) en griego, remarcando que las listas oficiales de textos continúan en constante cambio debido a modificaciones editoriales conforme al avance de la investigación (Lim, 2000: 67).

<sup>575</sup> En referencia a una de las características más usuales de la apocalíptica, Collins afirma que los textos de Qumrán no necesitan recurrir a la pseudoepigrafía porque tienen al Maestro de Justicia como figura de autoridad, por lo que ya no hace falta recordar a figuras gloriosas del pasado remoto (Collins, 1998<sup>2</sup>: 147).

<sup>576</sup> También conocido bajo el nombre *4QSobre la Resurrección* (García Martínez, 2009<sup>6</sup>: 510-511).

### 3.2. LAS INTERPRETACIONES DEL MAL EN LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

La importancia de la tradición apocalíptica para la comunidad de Qumrán viene ejemplificada primeramente por la alta estima que en ella se percibe hacia los libros de *I Enoc* y *Jubileos*, no sólo por la cantidad de copias encontradas – siendo superados en número de manuscritos tan sólo por los libros bíblicos de Génesis, Éxodo, Deuteronomio, Isaías y Salmos<sup>577</sup> – sino también por el amplio número de referencias a su contenido incluidas en otras composiciones propias de la comunidad.

#### 3.2.1. *I ENOC* Y EL MITO DE LOS VIGILANTES

Los 11 fragmentos arameos encontrados en la cueva 4 del libro de *I Enoc* demuestran la composición original de esta obra en lengua semítica y, concretamente, aramea. Dichos fragmentos incluyen material de todas las secciones de *I Enoc* a excepción notable del *Libro de las Parábolas* y el último de los capítulos, *I En* 108 (vid. Milik, 1976: 4-7; Collins, 1997a: 18). Atendiendo a su contenido, se han conservado 4 copias del *Libro de Astronomía* en 4QEnastr<sup>a-d</sup> (4Q208-11), una obra que se transmite de manera independiente,<sup>578</sup> mientras que los 7 manuscritos restantes incluyen fragmentos de las otras secciones de *I Enoc* con la siguiente distribución: 4QEn<sup>a</sup> y 4QEn<sup>b</sup> (4Q201-02) contienen fragmentos sólo del *Libro de los Vigilantes*, 4QEn<sup>d</sup> y 4QEn<sup>e</sup> (4Q205-06) incluyen además porciones del *Libro de los Sueños*, 4QEn<sup>c</sup> (4Q204) una partes del *Libro de los Vigilantes*, el *Libro de los Sueños*, el final de la *Epístola de Enoc* y el *Libro de Noé*, mientras que 4QEn<sup>f</sup> (4Q207) contiene exclusivamente un fragmento del *Libro de los Sueños* y, finalmente, 4QEn<sup>g</sup> (4Q212) consta de diversos fragmentos de la *Epístola*.

En cuanto a su datación, los fragmentos más antiguos parecen ser 4QEnastr<sup>a</sup> (fechado alrededor del año 200 a.e.c.) y 4Q En<sup>a</sup> (ca. 200-150 a.e.c.), seguidos de 4QEn<sup>b</sup> (ca. 150 a.e.c.) y 4QEn<sup>f</sup> (ca. 150-125 a.e.c.). Por su parte, en el s. I a.e.c. se sitúan los manuscritos 4QEn<sup>c</sup> (ca. 100-50 a.e.c.), 4QEn<sup>g</sup>, 4QEnastr<sup>c</sup> (ambos ca. 50 a.e.c.),

---

<sup>577</sup> Hay constancia de 30 copias del libro de los Salmos en Qumrán, seguidas por 25 de Deuteronomio, 19 de Isaías y 15 tanto de Génesis como de Éxodo según VanderKam (1992: 648). Si bien en este epígrafe se muestra una mayor atención respecto con el mito de los Vigilantes, las figuras satánicas de Mastema y Belial, y la noción de inclinación, lo cierto es que la conservación de diferentes copias de Génesis entre los manuscritos del mar Muerto corrobora que el relato de Adán y Eva era también conocido por los miembros de la comunidad. Muestra de ello son las alusiones a Adán en los documentos de carácter sapiencial, especialmente 4QInstrucción (vid. Høgenhaven, 2016).

<sup>578</sup> Conteniendo fragmentos desconocidos por las versiones griega y etiópica, al igual que ocurre con el llamado *Libro de los Gigantes* (Milik, 1976: 273-317; Fröhlich, 2011: 7).

4QEnastr<sup>d</sup> (ca. 50-1 a.e.c.) 4QEn<sup>c</sup> y 4QEn<sup>d</sup> (ambos ca. 30-1 a.e.c.); siendo 4QEnastr<sup>b</sup> el único datado en los primeros años de nuestra era. En referencia a esta distribución cronológica de los fragmentos, Milik (1976: 7) afirma que:

Los escribas y lectores de Qumrán debieron haber perdido gradualmente interés en las composiciones literarias atribuidas a Enoc, tal y como sucedió, de manera más veloz y drástica, en los círculos fariseos. Del mismo modo, debemos señalar que uno de los primeros rollos, En<sup>a</sup>, ya había sido retirado de circulación y sus hojas sueltas utilizadas para otros propósitos – como el reverso de la primera hoja para un ejercicio escolar. Finalmente, es igualmente significativa la ausencia de los libros de Enoc en otras cuevas de Qumrán, cuyos depósitos constituían bibliotecas privadas. Nuestras copias de 4QEn estarían sin duda cubiertas de polvo en las estanterías, arcones o jarras de cerámica de la biblioteca principal, tomadas y consultadas tan sólo por un reducido número de lectores esenios, particularmente durante el primer siglo de nuestra era.<sup>579</sup>

Tales afirmaciones parecen, a la luz de la investigación actual, un tanto extremas por dos razones principales. La primera de ellas, el hallazgo en la cueva 11 de fragmentos en griego identificados por algunos investigadores como correspondientes a la *Epístola de Enoc*, lo que probaría la conservación de esta obra en más de una cueva.<sup>580</sup>

Y en segundo lugar, y aún más importante: el hecho de que no se hayan conservado tantas copias de *1 Enoc* pertenecientes al s. I e.c. en comparación con los dos siglos anteriores no es prueba de la pérdida de interés por dicha obra. En esta línea, autores como VanderKam (2000: 121) señalan que la existencia de copias de la obra realizadas

---

<sup>579</sup> Traducción propia al español de la cita original inglesa: “Qumrân scribes and readers must have gradually lost interest in the literary compositions attributed to Enoch, just as happened, though more rapidly and more drastically, in Pharisaic circles. We should note likewise that an early scroll, En<sup>a</sup>, had already been withdrawn from circulation and its detached leaves used for other purposes – for example, the verso of the first leaf for a schoolboy’s exercise. Equally significant, finally, is the absence of the Books of Enoch from other caves at Qumrân, whose stores formed private libraries. Our copies of 4QEn were no doubt covered with dust on the shelves, in the chests, or in the earthenware jars of the main library, and only a small number of Essene readers consulted and borrowed them, particularly during the first century A.D.”

<sup>580</sup> El carácter fragmentario de los textos griegos hace que su identificación no esté exenta de polémica (vid. García Martínez, 2009<sup>6</sup>: 515). Investigadores como Nebe (1988), Muro (1997) y VanderKam (2000: esp. 121-122) apuestan por una lectura de los fragmentos como 7Q4 frag. 1 + 7Q12 + 7Q14 + 7Q8 + 7Q13 = *1 Enoc* 103,3-4; 7-8; 15; y 7Q11 = *1 Enoc* 100,12 (?). No obstante, no es la única interpretación propuesta, destacando la tesis de José O’Callaghan de identificarlos con versículos neotestamentarios (O’Callaghan, 1972). Para una concisa crítica a la identificación con fragmentos de la *Epístola de Enoc*, vid. Nickelsburg (2004).

a finales del s. I a.e.c. podrían haber fácilmente eliminado la necesidad de crear otras tantas copias nuevas apenas unos años después, a inicios de nuestra era.<sup>581</sup>

Estas copias arameas de *I Enoc* no corresponden literalmente a la versión etiópica o griega de que se disponía antes del descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, sino que, manteniendo la misma línea narrativa, presentan pequeñas desviaciones. Tómese como ejemplo el fragmento correspondiente a *I En* 8, en el que se describe la revelación de conocimientos a los hombres por parte de los vigilantes:

‘Asa’el enseñó [a los hombres] a fabricar espadas de hierro y cora[zas de cobre y les mostró] lo que se excava [y cómo]/ podrían trabajar el o[ro para dejarlo pre]parado;/ / y en cuanto a/ la plata, /a repujarla/ para brazaletes [y otros adornos para las mujeres.] [A las mujeres les reveló] acerca del antimonio y acerca del sombreado de ojos [y de todas las piedras preciosas] [y sobre los tintes...] [la impiedad fue grande, y ellos] erra[ban en todos sus caminos. Shemihazah] enseñó [encantamientos] [y a cortar raíces; Hermoní] enseñó a desencantar, [la brujería, la magia y habilidades. Baraq’el] enseñó [los signos de] [los rayos; Kokab’el] enseñó los signos de las estrellas; [Zeq’el enseñó los signos de los relámpagos; ...-’el enseñó] [los signos de ...; ‘Ar’]taqof enseñó los signos de la tierra; [Shamsi’el enseñó los signos del sol; Sahari’el [enseñó los signos de la luna.] Y todos comenzaron a descubrir [secretos a sus mujeres. Como estaba pereciendo] [una parte de los hombres de la tierra] su grito [subía hasta el cielo.]<sup>582</sup>

En este pasaje puede verse cómo el contenido de las revelaciones no cambia en esencia, haciendo referencia a técnicas como la metalurgia, la cosmética, la astrología y las prácticas mágicas y adivinatorias. Sin embargo, los nombres de los ángeles encargados de dichas revelaciones sí presentan ciertas diferencias respecto a las versiones de *I Enoc* analizadas anteriormente.<sup>583</sup> En un entorno donde prima la transmisión oral de las narraciones, no es extraño que puedan darse estas sutiles variantes que no alteran en gran medida ni el mensaje ni la finalidad del texto.

---

<sup>581</sup> Además, en su argumentación contra la opinión de Milik, VanderKam incide también en el hecho de que 4QEnastr<sup>b</sup> prueba que la copia de al menos una obra enóquica (la más técnica y tediosa de ellas, según el investigador) efectivamente estaba dándose en el s. I e.c.

<sup>582</sup> 4QEn<sup>b</sup> (4Q202) 2,26-3,6, relato prácticamente paralelo al también encontrado en 4QEn<sup>a</sup> 3,23-4,6a.

<sup>583</sup> Siendo los ángeles Azazel, Amezarak, Armaros, Baraquiel, Kokabiel, Tamiel y Asradel los encargados de transmitir estos secretos en el texto etiópico y Azazel, Semyaza, Farmarós y seis vigilantes más sin nombre propio los reveladores de conocimientos en la versión griega conservada en la *Cronografía* de Syncellus (cf. Corriente y Piñero, 1984: 44-45). Por lo tanto, el texto qumránico no presenta un paralelo total con las otras dos versiones, si bien puede verse una línea de continuidad en los nombres de ‘Asa’el, Shemihazah, Baraq’el y Kokab’el.

Por otra parte, se ha mencionado anteriormente la importancia de la literatura apocalíptica en Qumrán no sólo por su copia de obras externas a la comunidad, sino por las referencias a estas narraciones que los manuscritos incluyen. De las alusiones específicas al mito de los Vigilantes destaca su mención en el *Documento de Damasco*, unida en cierta manera al concepto de inclinación (יצר, *yetser*):

Ahora, pues, hijos míos, escuchadme y yo abriré vuestros ojos para que veáis y comprendáis las obras de Dios, para que escojáis aquello en que le complace y rechacéis lo que odia, para que caminéis perfectamente por todos sus caminos y no os dejéis arrastrar por los pensamientos de la inclinación culpable y de los ojos lujuriosos. Pues muchos se extraviaron por estas cosas; héroes valerosos sucumbieron por su causa desde tiempos antiguos hasta ahora. Por haber marchado en la obstinación de sus corazones los Vigilantes de los cielos cayeron; por ella se enredaron, pues no observaron los preceptos de Dios. Lo mismo que cayeron sus hijos, cuya altura era como la de los cedros y cuyos cuerpos eran montañas. Toda carne que había en tierra seca pereció y fue como si no hubiera existido, por haber hecho sus caprichos y no haber observado los preceptos de su creador hasta que su ira se encendió contra ellos.<sup>584</sup>

A ella habrían de sumarse otras referencias a los Vigilantes<sup>585</sup> en otras obras como, por ejemplo, el *Pesher sobre los Períodos*:

Interpretación sobre ‘Azaz’el y los ángeles que [entraron a las hijas del hombre] [y] engendraron de ellas gigantes. Y sobre ‘Azaz’el [que les extravió en el error] [para amar] la iniquidad y para hacerles heredar la maldad todos sus pe[ríodos, para destrucción] [por el celo] de los juicios y el juicio del consejo de [...]’<sup>586</sup>

Por último, mención aparte merece el llamado *Libro de los Gigantes* (esp. 4Q203 frag 7 y 8; 4Q531 frag. 1). Su existencia era ya conocida antes del descubrimiento de los textos de Qumrán gracias a las referencias a esta obra por parte de Syncellus y el

---

<sup>584</sup> CD 2,14-21. Igualmente reflejado en 4QD<sup>b</sup> (4Q267) frag. 2 2,13-21 y parcialmente en 4QD<sup>e</sup> (4Q270) frag. 1.

<sup>585</sup> Otras alusiones a *I Enoc* en los textos de Qumrán nos dejan apreciar la recepción de diferentes partes de la obra además del *Libro de los Vigilantes*. Por ejemplo, *Génesis Apócrifo* (1QpāGn 2,1) hace referencia al *Libro de Noé* y el temor que en él se expresa acerca de la naturaleza de este personaje en relación con la obra de los Vigilantes. Igualmente, puede verse un eco del motivo de la planta eterna y justa del “Apocalipsis de las Semanas” (*I En* 93,10) en CD 1,7, entre otros pasajes (vid. Collins, 1997a: 18).

<sup>586</sup> 4Q180 frag. 1,7-10. Según Collins, podría verse en este texto una acentuación del rol de los ángeles comandados por Azazel en su acción desviadora de Israel, si bien reconoce que el texto es demasiado fragmentario como para establecer ninguna teoría absoluta al respecto (Collins, 1997a: 36). Además, la tradición de los Vigilantes queda también atestiguada en *Pseudo Jubileos* (esp. 4Q227 4): texto igualmente fragmentario en el que la cita de los Vigilantes se hace en relación con la actividad del profeta Enoc.

decreto Gelasiano, además de una traducción parcial al sogodio, uigur y persa medio de una obra maniquea del mismo nombre. Los fragmentos arameos conservados en Qumran datan del s. I a.e.c. (Goeder, 2013: xvi), por lo que el *Libro de los Gigantes* habría sido probablemente compuesto algo antes, en el s. II a.e.c. Esta obra – cuyo contenido no permite asegurar un origen qumránico – partiría de un resumen del *Libro de los Vigilantes*, detallando su descendencia – los gigantes, así como sus nombres y acciones – y distinguiendo entre los castigos infligidos a ‘Azazel y a Semyaza. Las discusiones de este último con los gigantes prisioneros incluyen el doble sueño de dos de ellos, ‘Ohyah y Hayah, cuya interpretación proporciona Enoc a petición de Mahaway. Gracias a la obra maniquea, podemos intuir otros posibles temas no conservados en la versión qumránica, tales como las luchas entre gigantes, las de ‘Ohyah contra Leviatán y Mahaway, la separación entre gigantes y hombres, el encadenamiento de estos últimos en ciudades reservadas especialmente para ellos o la destrucción final de los gigantes a manos de los ángeles (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 144-147).<sup>587</sup>

### 3.2.2. JUBILEOS, MASTEMA Y BELIAL

El libro de *Jubileos* también parece haber gozado de un alto estatus en la comunidad de Qumrán<sup>588</sup> a la vista de los 14 – posiblemente 15<sup>589</sup> – fragmentos hebreos encontrados de esta obra, que en esta ocasión se distribuyen claramente por 5 cuevas diferentes: encontramos 2 fragmentos en la cueva 1 (1Q17 y 1Q18), otros 2 en la cueva 2 (2Q19 y 2Q20), uno en la cueva 3 (3Q5), ocho – o quizá 9 – en la cueva 4 (4Q216–4Q224) y uno más en la cueva 11 (11Q12; vid. Collins, 1997a: 24; VanderKam, 1992: 636-643). Igualmente, su datación entre el año 125/100 a.e.c. hasta el año 50 e.c. no

---

<sup>587</sup> Según Milik, este libro habría perdido su lugar junto con las demás obras conservadas en el apócrifo de *I Enoc* (seguramente tras el *Libro de los Vigilantes*) debido a su defensa del arrepentimiento de Semyaza y sus ángeles – cuyo castigo era innegable en otras partes – y siendo sustituido por el *Libro de las Parábolas* (Milik, 1971: esp. 373-375). No obstante, su propuesta no ha ganado demasiados adeptos, quizá por falta de mayores pruebas, aunque ciertamente la redacción final de *I Enoc* recoge en algunas ocasiones posturas que podrían verse como contradictorias sin mayores problemas (vid. 1.5.1).

<sup>588</sup> Un magnífico resumen de la historia del descubrimiento y edición de esta obra en Qumrán puede consultarse en VanderKam (1992).

<sup>589</sup> El fragmento debatido es 4Q217, identificado con esta obra por Milik, si bien otros investigadores como VanderKam sostienen que la redacción qumránica difiere demasiado del texto de *Jubileos* conservado (vid. VanderKam, 2000: 126).

deja lugar a dudas de un interés continuado por la obra a lo largo de la historia de la comunidad.<sup>590</sup>

Desde un punto de vista general, son varios los aspectos comunes entre el libro de *Jubileos* y la ideología de Qumrán mostrada por sus propios escritos. Además del uso de un calendario de tipo solar – constatado también en *1 Enoc* – ambos comparten un interés especial en la ley y el determinismo histórico, además de una similar concepción de premios y castigos, cierta tendencia hacia una concepción dualista<sup>591</sup> y una defensa de la inmortalidad del alma frente a la del cuerpo.<sup>592</sup>

La influencia de esta obra en el pensamiento de la comunidad viene además respaldada por su cita explícita en el *Documento de Damasco*, que no hace sino probar la relevancia que alcanzó *Jubileos* en el entorno apocalíptico:

Y la exacta interpretación de sus épocas sobre la ceguera de Israel en todas estas cosas, he aquí que está definida en el libro “de las divisiones de los tiempos según los jubileos y sus semanas”. Y en el día en el que el hombre se ha comprometido a retornar a la ley de Moisés el ángel Mastema se alejará de detrás de él si él observa sus palabras.<sup>593</sup>

Llamativa en esta cita es la referencia al ángel Mastema (משטמה), figura preeminente en la narrativa de *Jubileos*, que aparece documentada hasta en 18 ocasiones en los manuscritos del mar Muerto (VanderKam, 2017: 1346). Generalmente precedida de términos como ángel (מלאך) o príncipe (שר), este término suele ser interpretado como nombre común, “hostilidad”, en lugar de nombre propio – como prefiere traducir Florentino García Martínez en este pasaje – al entenderse en cadena constructa con el término anterior, siendo precedido además en algunas ocasiones por el artículo ה.<sup>594</sup>

---

<sup>590</sup> Se remite aquí a la datación defendida por VanderKam en sus artículos de 1992 (siendo especialmente clarificante su esquema de manuscritos, localización y datación en la p. 642) y 2000.

<sup>591</sup> Aunque Segal ha defendido el carácter sectario del libro de *Jubileos* (Segal, 2007: 322), parece más bien que la división entre las naciones extranjeras y el pueblo elegido por Dios en este apócrifo alude a Israel en su conjunto y no a un grupo cismático de la población (vid. Himmelfarb, 2005: 129-131; Reed, 2009: 368; Stokes, 2010: 146-147).

<sup>592</sup> Acerca de este último aspecto, vid. Corriente y Piñero (1983: 73-74). Nótese que el determinismo en Qumrán es un tema complejo, por lo que será abordado más detenidamente en los siguientes epígrafes. Por otra parte, este breve apartado se dedica específicamente al análisis de la influencia de *Jubileos* en los manuscritos del mar Muerto respecto a las tradiciones relativas al origen del mal, estando disponible una comparativa más general del uso de este apócrifo por los redactores de Qumrán en VanderKam (2000: 128-132).

<sup>593</sup> CD 16,2b-5, también incluido en 4QD<sup>c</sup> (4Q268 frag. 2 2,4-7) y 4QD<sup>c</sup> (4Q270 frag. 10 2,17-18).

<sup>594</sup> De hecho, en opinión de Martin G. Abegg, todas las referencias deberían leerse como un nombre común, a las que deberían añadirse 5 referencias más al nombre de “satán”, cuya aparición en contextos fragmentarios dificulta igualmente establecer cuál es la interpretación clara del término (Abegg, 2003: 146-47; 489; 696).

Pero el considerar el término como nombre común en ningún caso implicaría que éste no se presente como el representante principal del mal: en el contexto de estas alusiones en Qumrán, suelen ser frecuentes los términos “regla”, “corromper”, “impureza” y “destrucción”, mostrando al ángel/príncipe como el líder de las huestes malignas cuyo final ha sido ya marcado.<sup>595</sup>

Sin embargo, el libro de *Jubileos* nombra en dos ocasiones a otra importante figura de caracterización satánica, Beliar (*Jub* 1,20; 15,33), que sin duda adquiere un protagonismo mayor en los manuscritos del mar Muerto (vid. 2.2.2. y 2.6). Una variante cercana del nombre, Belial (בליעל), es citada 88 veces como nombre propio, a las que se suman otras 4 referencias al término como nombre común, “inutilidad” (VanderKam, 2017: 1346). Así pues, Beliar/Belial será también identificado en no pocos documentos qumránicos con el líder supremo de las fuerzas del mal, cuya derrota final se considera inminente.

### 3.2.3. BEN SIRA Y LA RESPONSABILIDAD HUMANA

Además de estas dos grandes obras de la apocalíptica judía, me gustaría resaltar la influencia de otras corrientes en la comunidad de Qumrán, como evidencia la inclusión entre sus documentos de algunas copias del deuterocanónico Ben Sira. El material hallado en las cuevas es francamente menor al correspondiente a *1 Enoc* y *Jubileos*, conservando tan sólo restos en hebreo de su sexto capítulo en 2QSir (2Q18) y el himno a la sabiduría de Sir 51,13-19 en la copia de Salmos de la cueva 11 (11Q5 21), que no sólo altera el orden del texto masorético, sino que además introduce otras composiciones pseudoepigráficas (vid. García Martínez, 2009<sup>6</sup>: 487; 516). No obstante, el material es de vital importancia para el estudio de esta obra sapiencial, pues 2QSir parece haber sido el punto de partida del manuscrito medieval hebreo encontrado en la *genizá* de El Cairo (Boccaccini, 1998: 69).

A pesar de haber conservado sólo estos dos fragmentos, una amplia influencia de Ben Sira es palpable a lo largo de diferentes documentos de Qumrán, en especial en aquellos de carácter sapiencial. La importancia del concepto de inclinación o *yetser* (יצר) puede verse en obras tales como el ya mencionado *Documento de Damasco*<sup>596</sup>, la

---

<sup>595</sup> Para un estudio pormenorizado de cada una de las alusiones, vid. VanderKam (2017: 1347-1350).

<sup>596</sup> CD 2,14-21 (vid. *supra*). Destaca de este pasaje justamente el hecho de que los “peligros” de una mala inclinación se vinculen no sólo con los hombres sino también con los ángeles, seres semidivinos a los que generalmente se considera en un alto grado de perfección.



*Regla de la Comunidad* (en especial, 1QS 5,4-6 y su referencia a la “obstinación del corazón”), *Barkhi Nafshi* (esp. 4Q436 10, con alusión a diferentes órganos del cuerpo como método de alienación del mal),<sup>597</sup> 4Q *Confesión Comunal* (esp. 4Q393 3,3b-5a, con una mayor responsabilidad divina frente a la salvación por la Torah remarcada en los otros textos)<sup>598</sup> o 4Q *Composición Sapiencial A*,<sup>599</sup> en la que el término *yetser* es utilizado tanto en sentido positivo como negativo, la mala inclinación:

Y entonces sabrás (la diferencia) entre [bie]n y [mal en sus] obra[s], para el Dios del conocimiento es el fundamento de la verdad y por el misterio de la existencia explicó sus bases. Sus obras... [con toda sabi]duría y con toda [inteli]gencia la formó, y el dominio de sus obras según to[d]o... [...] to[d]o... [ex]plicó a sus me[n]tes, a cada cr[iatu]ra cómo caminar en [la inclinación<sup>600</sup> de] su entendimiento, y explicó a [...] ... /todo/ [...] ... y en la corrección del entendimiento hizo cono[cer los sec]retos de su pensamiento, si uno camina [per]fecta[mente en todas] sus [a]cciones.<sup>601</sup>

No dejes que el pensamiento de la mala inclinación te seduzca.<sup>602</sup>

Por otra parte, Sir 17,1-12 presentaba una visión particular del mito adánico en la que el conocimiento del bien y del mal había sido otorgado por Dios a la primera pareja y no negado como en el relato de Génesis. Esta variante parece ser recogida también por los textos de Qumrán, de manera que en *Meditación sobre la creación* se menciona el conocimiento del bien y del mal antes de la creación de Eva (4Q303 8-11; vid. Lim, 1997: 152-153; Goff, 2006: 268-270). De manera similar, en *Palabras de las Lumbreras*<sup>603</sup> se recoge:

<sup>597</sup> La terminología utilizada relaciona este texto con el tratamiento de Satán en Zac 3,2. En respuesta, Brand sostiene que no tenemos aquí una referencia a un agente externo sino una abstracción de la figura satánica como el equivalente al deseo propio del ser humano de pecar (Brand, 2013: 46-48; vid. Tigchelaar, 2008; Popović: 2017: 1064).

<sup>598</sup> Para un estudio más detallado de este texto, vid. Brand (2013: 52-54).

<sup>599</sup> Composición fragmentaria cercana tanto a la literatura sapiencial como a la tradición apocalíptica por su defensa de la autoridad de los libros celestiales y de la revelación extraordinaria (vid. Harrington, 1996: 40-60; Collins, 1997a: 36; 2014a: 78-79).

<sup>600</sup> יצר, *yetser*.

<sup>601</sup> 4Q417 frag. 2 1,8-12. Traducción a partir de la versión inglesa de García Martínez y Tigchelaar: “And then you will know (the difference) between [goo]d and [evil in their] work[s,] for the God of knowledge is the foundation of truth, and through the mystery of existence he expounded its basis. Its works... [with all wis]dom, and with all [intelli]gence he formed it, and the dominion of its deeds according to a[l]l... [...] a[l]l... [he ex]pounded to their mi[n]ds, to every cr[eatu]re to walk in [the nature of] its understanding, and he expounded to [...] ... /all/ [...] ... and in the correctness of understanding are made kno[wn the sec]rets of his thought, while one walks [per]fect[ly in all] one’s [d]eeds” (García Martínez y Tigchelaar, 1997-1998: 859).

<sup>602</sup> 4Q417 frag. 2 2,12. Traducción a partir de la versión inglesa de García Martínez y Tigchelaar: “let not the plan of an evil inclination mislead you” (García Martínez y Tigchelaar, 1997-1998: 861).

<sup>603</sup> También conocido como *Palabras de los Luceros*.

... a Adán, nuestro padre, lo modelaste a la imagen de tu gloria [...] un soplo de vida soplaste en su nariz, e inteligencia y conocimiento [...] en el jardín del Edén, que tú habías plantado. Lo hiciste dominar [...] y para que marchase en una tierra de gloria [...] guardó. Y tú le impusiste no apartarse [...] él es carne, y al polvo [...] <sup>604</sup>

Desde luego, el estado de conservación del texto no nos permite establecer grandes teorías sobre él, si bien el hecho de recibir inteligencia y conocimiento desde un principio parece impedir que la imposición divina del pasaje haga referencia a la prohibición del fruto del árbol del bien y del mal que se encuentra en la narración bíblica (vid. Chazon, 1997: 15-17; Collins, 2014a: 77). Sin embargo, no puede decirse que esta prohibición fuera desconocida en Qumrán pues, de hecho, otro interesante fragmento perteneciente a *Paráfrasis de Génesis y Éxodo* defiende que:

Le dio dominio para comer de la frut[a de...] [...] s[al]vo comer del árbol del co[nocimiento...] [...] y se alzó contra él y olvidaron [...] [...] con una mala inclinación y para... [...] [...] paz [...] <sup>605</sup>

Esta referencia a la mala inclinación (ביוצר רע) conecta la transgresión de Adán y Eva con la maldad imperante en la tierra que Génesis aporta como causa del diluvio (Gen 6,5; 8,21) y lleva de nuevo a la conexión entre los textos de Qumrán y el deuterocanónico Ben Sira (Collins, 2014a: 77).

La responsabilidad de Eva en el mito adánico, apenas mencionada en Sir 25,24 – si bien desarrollada por otras obras apócrifas de la época, como *Testamento de Rubén* (vid. 2.5) – podría hallar su paralelo en el texto de *La mujer demoníaca*:

Sí, ella es el principio de todos los caminos de perversión [...] Sus ojos se fijan aquí y allá, y alza sus párpados con insolencia para mirar [al hombre] justo y seducirlo [...] para extraviar a los humanos en el camino de la Fosa y seducir con sus halagos a los hijos de los hombres. <sup>606</sup>

Desde luego, el texto qumránico comparte el motivo de la mujer seductora que frecuentemente aparece en relación con la responsabilidad de los elementos femeninos

---

<sup>604</sup> 4Q504 frag. 8 4-9.

<sup>605</sup> 4Q422 1 9-12. Traducido a partir de la versión inglesa de García Martínez y Tigchelaar: “he gave him dominion to eat the fruit of [...] [...] with the [exce]ption of eating from the tree of kn[owledge ...] [...] and] he rose up against him and they forgot [...] [...] with an evil inclination and for ... [...] [...] peace [...]” (García Martínez y Tigchelaar, 1997-1998: 885). Vid. Elgvin (1994: 185) y Elgvin y Tov (1994: 421-422).

<sup>606</sup> 4Q184 8-17.

respecto a la introducción del mal en el mundo. No obstante, en opinión de la mayoría de los investigadores, este texto no alude a Eva en Génesis o Ben Sira, sino a la mujer de Prov 7, personificación femenina de la necedad (vid. García Martínez, 2009<sup>6</sup>: 498; Collins, 2014a: 74).<sup>607</sup> En cualquier caso, no deja de constituir un interesante testimonio para el estudio de las representaciones negativas femeninas en la literatura del Segundo Templo.

Finalmente, también puede verse la influencia en Qumrán de otro de los elementos clave del deuterocanónico Ben Sira: su visión determinista de la creación (Sir 36 (33),7-15). Tal y como se comentaba en el subepígrafe 2.4.1, la lectura de este pasaje lleva fácilmente a una concepción dualista de la humanidad: desde sus inicios, Dios ha dispuesto los caminos de los hombres para bendición o maldición, separando claramente entre bien y mal. Dicha visión está bien atestiguada en los manuscritos del mar Muerto, como ejemplifican las *Hodayot*:

Pero yo, / yo he sabido gracias a tu inteligencia, / que no por mano de carne [es enderezado] el camino del hombre, / ni puede el ser humano establecer sus pasos. / *Yo sé que la inclinación de cada espíritu está en tu mano*,<sup>608</sup> / [y toda su labor,] tú la has establecido / antes incluso de crearlo. / ¿Cómo podrá nadie alterar tus palabras? / Tú. sólo tú, al justo lo has creado.<sup>609</sup>

Esta noción contrasta enormemente con la idea de la libertad de elección enfatizada en Sir 15,11-20. Y precisamente una dicotomía similar se encuentra en la original interpretación de los manuscritos del mar Muerto respecto al origen del mal: la oposición primordial entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, detallada por el *Tratado de los dos espíritus* de la *Regla de la Comunidad* y referenciada por otras obras de Qumrán.

<sup>607</sup> En opinión de Collins, la dependencia de este texto respecto a Proverbios – y no respecto a Génesis – vendría primeramente avalada por la terminología utilizada, prefiriendo 4Q184 y Prov 7 ראשית para “comienzo/principio” mientras que en Génesis aparece תחלה. Además, según este investigador, los textos de Qumrán y Proverbios hacen referencia a una muerte espiritual del seducido mientras que Sir 25,24 alude claramente a la muerte derivada del pecado de Adán y Eva (Collins, 2014a: 74).

<sup>608</sup> Traducción propia de esta frase. Si bien la edición española reza “Yo sé que todo espíritu es formado por tu mano”, el propio García Martínez ofrece en la versión inglesa la traducción “I know that the impulse of every spirit is in your hand” para ודעה כי בידך יצר כול רוח (entendiendo יצר como sustantivo y no verbo), de manera que el nexo entre la visión determinista de la realidad y la existencia de una buena o mala inclinación en el hombre – según éste haya sido escogido por Dios o no – queda aún más clara en nuestra opinión (vid. García Martínez y Tigchelaar, 1997-1998: 154-155).

<sup>609</sup> 1QH<sup>a</sup> 7,16b-18 (cf. 1QH<sup>a</sup> 9,23-25, donde el hecho de ser “criaturas de arcilla” implica que la humanidad no sólo está por debajo de Dios y ha de lidiar con la mortalidad, sino que también es pecadora por naturaleza. Vid. Brand, 2013: 61).

### 3.3. UNA PROPUESTA PROPIA: LOS HIJOS DE LA LUZ CONTRA LOS HIJOS DE LAS TINIEBLAS

#### 3.3.1. EL *TRATADO DE LOS DOS ESPÍRITUS*

La doctrina de los dos espíritus constituye la última de las grandes interpretaciones a abordar en esta investigación, una aproximación al problema del mal característica de Qumrán que ha sido objeto de numerosos debates en referencia a su significado, posibles influencias y posición dentro de la ideología de la comunidad.

Su relato aparece en una de las partes que componen la *Regla de la Comunidad*. Documento constitutivo del grupo, posee un alto valor para el estudio de la comunidad sectaria al ofrecer informaciones variadas sobre su estructura organizativa, proceso de admisión, normas, castigos, costumbres y, cómo no, acerca de su pensamiento (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 41). De entre las diferentes copias de la *Regla de la Comunidad* que se conservan, el texto que nos ocupa, el *Tratado de los dos espíritus*, se recoge íntegramente tan sólo en el ejemplar de la cueva 1 (1QS 3,13-4,26), documento datado entre el año 100 y el 75 a.e.c. (Qimron y Charlesworth, 1994: 2), si bien su origen se estima a mediados del s. II a.e.c., dado que algunos de los fragmentos de la obra pertenecientes a la cueva 4 han sido fechados al final de dicho siglo.<sup>610</sup> De entre esos fragmentos, uno de los correspondientes a 4QS<sup>c</sup> conserva también algunas de las líneas de este tratado (4Q257 frag. 3 = 1QS 4,4-9).

Primeramente, cabe decir que el *Tratado de los dos espíritus* se constituye como unidad independiente, separándose del resto del texto con un espacio en blanco tanto al principio como al final, tras el cual se incluye un nuevo encabezamiento para la siguiente sección que distingue los dos cuerpos de información (“Esta es la regla para los hombres de la comunidad...” 1QS 5,1). Algunos investigadores como Peter von der Osten-Sacken<sup>611</sup> o Jean Duhaime distinguen diferentes fases de redacción, mientras que Jörg Frey y Philip Alexander – entre otros – defienden la unidad literaria de la obra (vid. Hempel, 2010: 110-113; Collins, 2014a: 183). Aunque el relato aparentemente presenta

---

<sup>610</sup> Frank M. Cross data uno de los fragmentos más arcaicos de la Cueva 4 a comienzos del s. I a.e.c. (Allegro et al, 1956: 61) mientras que Philip Alexander y Geza Vermes lo hacen a finales del s. II a.e.c. (Alexander y Vermes, 1998: 20-21; cf. Stokes, 2010: 190).

<sup>611</sup> Von der Osten-Sacken afirma que el texto del *Tratado de los dos espíritus* ha sufrido una revisión en la que un mito referente al conflicto cósmico bien-mal ha sido psicologizado al localizarlo en el corazón del hombre, distinguiendo de esta manera tres estratos: 3,13-14; 4,15-23a y 4,23b-6 (Von der Osten-Sacken, 1969: 11-27; Collins, 1997a: 39).

algunas tensiones en su aproximación al problema del mal que podrían derivar del proceso de redacción, lo cierto es que los lectores de Qumrán leyeron y transmitieron la redacción final del texto, por lo que este estudio se centrará en el *Tratado de los dos espíritus* tal y como se conserva en la actualidad.

Respecto a su contenido y estructura,<sup>612</sup> el tratado comienza con una breve introducción en la que se establece el propósito del texto: que el sabio (משכיל, *maškil*)<sup>613</sup> instruya a los miembros de la comunidad – identificados como “los hijos de la luz” (בני אור, *bene-’or*) – acerca de su historia, sus clases de espíritus, sus obras y el tiempo de su castigo o recompensa final (1QS 3,13-17a). Tras unas líneas de acusado determinismo en las que se establece que Dios, del que todo proviene, ha fijado sus planes incluso antes de la misma creación, la primera parte del texto (1QS 3,17b-4,1) indica:

Él creó al hombre<sup>614</sup> para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En manos del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas.<sup>615</sup>

La imagen de la separación dual entre luz y oscuridad en los orígenes remite al imaginario de Gén 1. En opinión de Newsom, el *Tratado de los dos espíritus* presupone el conocimiento de dicho texto a la vez que abre un espacio para establecerse como pretexto: si Gén 1,4-5 atañe a la organización de la creación por Dios, la obra qumránica va más allá, aludiendo además a la realidad espiritual antecedente que subyace a esta estructura de la creación (Newsom, 2004: 86; vid. Popović, 2017: 1036-1037 y 1046). Dada la importancia del estudio de las Escrituras en Qumrán y la gran cantidad de copias de Génesis encontradas, la propuesta parece altamente probable.

---

<sup>612</sup> La presente división en partes del *Tratado de los dos espíritus* coincide mayormente con la propuesta de Collins (2014a: 182).

<sup>613</sup> Se trata de una de las figuras recurrentes en los manuscritos del mar Muerto. Aparece tanto en reglas y documentos que abordan la organización de comunidad, como en textos litúrgicos, y se relaciona principalmente con tareas de naturaleza sapiencial, de instrucción de los miembros (vid. Newsom, 1990; Hempel, 2013: 38 y 162-172).

<sup>614</sup> La propuesta de Collins de traducir אנוש (*enoš*) por Adán no ha tenido grandes apoyos debido al uso habitual de esta palabra en Qumrán que – salvo, quizá, en 4Q417 – se refiere a la humanidad en su conjunto (Collins, 1999: 612; cf. Popović, 2017: 1040).

<sup>615</sup> 1QS 3,17b-21a.

La problemática principal del texto proviene del uso de “espíritu” (רוח, *ruah*) como término de amplio significado, de manera que la obra no establece claramente si nos encontramos ante una visión dualista antropológica (dos espíritus, bueno y malo, dentro del hombre, como parecen apuntar 1QS 3,14 y 18-19) o cosmológica, en referencia a la acción sobre la humanidad de seres o potencias sobrenaturales.<sup>616</sup> Es evidente que al hablar del Príncipe de las Luces y el Ángel de las Tinieblas nos enfrentamos al segundo caso. Los espíritus de la verdad y la falsedad, por su parte, están claramente relacionados con ellos a través de la asociación de la luz con la verdad y de la falsedad con las tinieblas en 1QS 3,19, si bien no son completamente identificables. Pudiera pensarse, pues, que estos espíritus son las fuerzas o principios morales fundamentales (vid. Stokes, 2010: 196). Pero la acusada división entre bien y mal establecida por Dios en su creación parece difuminarse un tanto en el siguiente pasaje:

A causa del Ángel de las tinieblas se extravián todos los hijos de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz.<sup>617</sup>

En este caso, el Ángel de las Tinieblas es además el encargado de descarriar a los hijos de la justicia o de la luz (que, en un principio, no parecían objeto de su dominio): una descripción que se asemeja a la caracterización de la figura satánica tal y como se ha visto en el capítulo anterior (vid. 2.6; Sacchi, 1990: 226; 2004: 375). El hecho de que su acción venga acompañada por la ayuda de su lote de espíritus lleva a pensar que, en esta ocasión, los espíritus puedan interpretarse como una alusión a las disposiciones al mal típicas de la propia naturaleza del hombre, pero también como entidades celestiales menores. Dios, junto con el ángel de su verdad, ayuda a los hijos de la luz a resistir el ataque del mal. Ángel de la verdad, que no espíritu, que parece de nuevo alejarse de una noción exclusivamente antropológica.

Esta problemática persiste en las siguientes secciones de la obra: separada mediante un espacio en blanco, la segunda parte del tratado (1QS 4,2-14) trata de los efectos de

---

<sup>616</sup> Al hacer referencia en este capítulo a la visión dualista del texto debe tenerse en cuenta que no se alude al sentido estricto del término: no ha de olvidarse que, aun presentando dos espíritus enfrentados, Dios está por encima de toda la creación y de la distinción entre bien y mal.

<sup>617</sup> 1QS 3,21b-25a.

los dos espíritus en el mundo, refiriéndose 1QS 4,2-8 a los caminos del espíritu de verdad, así como las bendiciones y recompensas a recibir por aquellos que caminan por su senda;<sup>618</sup> y 1QS 4,9-14, al espíritu de falsedad, sus signos y castigo divino de su lote:

Éstos son sus caminos en el mundo: iluminar el corazón del hombre, enderezar ante él todos los caminos de justicia y de verdad, instalar en su corazón el temor de los preceptos de Dios; es un espíritu de humildad, de paciencia, abundante misericordia, bondad eterna, inteligencia, comprensión, sabiduría poderosa que confía en todas las obras de Dios y se apoya en la abundancia de su gracia; un espíritu de conocimiento en todos los planes de acción, de celo por los preceptos de justicia, de planes santos con inclinación firme, de abundante misericordia con todos los hijos de la verdad, de pureza gloriosa que odia todos los ídolos impuros, de conducta modesta con prudencia en todo, de discreción acerca de la verdad de los misterios del conocimiento. Éstos son los consejos del espíritu a los hijos de la verdad en el mundo. Y a la vista de todos los que en él marchan será para curación, paz abundante en una larga vida, fructuosa descendencia con todas las bendiciones perpetuas, gozo eterno con vida sin fin, y una corona de gloria con un vestido de majestad en la luz eterna. *Vacat. Vacat.* Pero al espíritu de falsedad le pertenece la avaricia, la debilidad de manos en el servicio de la justicia, la impiedad, la mentira, el orgullo y la altanería de corazón, la falsedad, el engaño, la crueldad, mucha hipocresía, la impaciencia, mucha locura, celo insolente, obras abominables cometidas con espíritu de lujuria, caminos inmundos al servicio de la impureza, lengua blasfemadora, ceguera de ojos, dureza de oídos, rigidez de nuca, dureza de corazón para marchar por todos los caminos de tinieblas, y la astucia maligna. Y a la visita de todos los que marchan en él será para abundancia de castigos a manos de todos los ángeles de destrucción, para condenación eterna por la ira abrasadora del Dios de la venganza, para error perpetuo y vergüenza sin fin con la ignominia de la destrucción por el fuego de las regiones tenebrosas. Y todos los tiempos de sus generaciones se pasarán en llanto acerbo y amargos males en los abismos de tinieblas hasta su destrucción, sin que haya un resto o un sobreviviente entre ellos.<sup>619</sup>

De nuevo, no queda claro si estamos ante espíritus externos al hombre (como parece apoyar 1QS 4,6 al referirse a los consejos del espíritu de la verdad a los hombres) o disposiciones propias del ser humano. Del mismo modo, en ambas

---

<sup>618</sup> De estas recompensas, llama la atención la inclusión de la promesa de una “fructuosa descendencia con todas las bendiciones perpetuas” en 1QS 4,7. Un deseo de influencia irania en opinión de Jong – si bien es también frecuente en contexto judío, como en las alianzas entre Dios y los patriarcas – que difícilmente es reconciliable con la interpretación mayoritaria de Qumrán como una secta célibe (vid. De Jong, 2010: 492) ¿Pudíamos estar en este caso ante una prueba de la existencia previa de este texto fuera de contexto sectario, introducida en 1QS de manera posterior a su creación como narrativa independiente?

<sup>619</sup> 1QS 4,2-14.

descripciones la palabra “espíritu” es utilizada también para designar vicios y virtudes específicas como el “espíritu de humildad,” el “espíritu de conocimiento” o el “espíritu de lujuria.” ¿Son estos otros espíritus potencias subordinadas a la pareja principal o más bien representaciones o personificaciones de cualidades humanas?

Un último espacio en blanco introduce la parte final del texto (1QS 4,15-26), una descripción de la lucha entre los dos bandos – justicia e injusticia, verdad y necesidad, bien y mal – dispuestos por Dios a partes iguales hasta el tiempo de su visita, en el que el bien vencerá. En este contexto, los dos espíritus se localizan dentro del mismo corazón del hombre, manteniendo la misma batalla:

Hasta ahora los espíritus de verdad y de injusticia disputan en el corazón del hombre y marchan en sabiduría o en necesidad. De acuerdo con la herencia del hombre en la verdad y en la justicia, así odia él la injusticia; y según su parte en el lote de injusticia obra impiamente en ella, y así abomina la verdad. Pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación.<sup>620</sup>

Esta clara referencia al nivel antropológico ha llevado a algunos investigadores a remarcar la herencia sapiencial del relato, entendiendo los dos espíritus en términos de buena o mala inclinación (como, p. ej.: Wernberg-Møller, 1961: 422). Sin embargo, esta postura obvia la relación establecida entre los dos espíritus y el Príncipe de las Luces y el Ángel de las Tinieblas, sin tener en cuenta la acción paralela de seres sobrenaturales (Collins, 1997a: 40-41). Una mayor acogida ha tenido la propuesta de Frey de un modelo multi-dimensional de dualismo en el que conversarían a la vez un dualismo cósmico – la oposición de dos potencias espirituales, el Príncipe de las Luces y el Ángel de las Tinieblas –, un dualismo ético – la oposición entre dos clases de hombres con sus vicios y virtudes, más cercana a la tradición sapiencial – y un dualismo psicológico – la oposición de los dos espíritus dentro de cada individuo, propio de este texto de Qumrán (Frey, 1997: 289-295).<sup>621</sup> Si bien esta propuesta podría simplificarse en una concepción

---

<sup>620</sup> 1QS 4,23c-26.

<sup>621</sup> Acerca de este modelo, véase también Stuckenbruck (2011: 162) y Collins (2014a: 183). Una visión similar es defendida por Mladen Popović, si bien suele preferir el término “antropológico” a “psicológico,” al igual que en la presente investigación (Popović, 2017). Por su parte, Kelly amplía la lista de 10 tipos de dualismos encontrados en Qumrán de Frey, defendiendo que, en este texto en particular, puede verse además un dualismo metafórico (en cuanto al contraste de luz y oscuridad) y un dualismo abstracto (el contraste de personificaciones; Kelly, 2006: 44-47). Es cierto que estos elementos aparecen también en el texto, pero, a mi parecer, se trata de elementos un tanto secundarios que responden a estrategias de redacción que ayuden al lector a comprender la compleja visión del mal y del hombre que se esconde tras este texto.



originariamente doble – un dualismo cósmico frente (y conectado) a un dualismo antropológico –, siendo el nivel ético entendido como una consecuencia de estos,<sup>622</sup> queda claro que el *Tratado de los dos espíritus* es único al presentar distintos niveles de dualismo interrelacionados. De este modo, los dos espíritus localizados en el corazón del hombre no serían entidades aisladas, sino elementos de la naturaleza humana que lo definen al mismo tiempo que están abiertos a influencias de otros espíritus externos (Popović, 2017: 1039). Las ambiguas referencias a los espíritus señaladas a lo largo de este estudio se explican bien en este marco.

Por otra parte, la columna 4 establece que el corazón de todos los hombres contiene parte de los dos espíritus (según sea la heredad del hombre, נחלת איש) y “toda obra que hacen cae en sus divisiones, según sea la herencia del hombre, grande o pequeña” (1QS 4,15-16). Pero, además, las líneas finales del texto establecen que:

Él conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres para que conozcan el bien [y el mal], para que determinen el lote de todo viviente de acuerdo con el espíritu que hay en él [en el tiempo de la] visita.<sup>623</sup>

Parece que entra en juego aquí una segunda problemática: el eterno debate entre determinismo y libertad de elección entre bien y mal. Si bien el texto resalta en repetidas ocasiones que toda la historia ha sido fijada por Dios, no parece del todo descartable la idea de que el hombre tiene conocimiento del bien y del mal y, al menos, cierta libertad para escoger bajo el mando de qué espíritu quiere caminar, lo que explicaría bien el énfasis que la segunda parte del texto muestra en la recompensa y castigo de los hombres. El Ángel de las Tinieblas comanda a los hijos de la falsedad, pero también actúa sobre los hijos de la justicia, de manera que Dios y el ángel de su verdad les ayudan a evitar caer en la tentación: en esta oposición entre las dos polaridades la acción de la divinidad no parece definitiva sino tan sólo propiciatoria. Estamos ante contradicciones radicalmente irresolubles: si se apuesta por la libertad de elección, la actuación divina en la historia no fijaría las acciones de los hombres, por lo que se niega el acusado determinismo que, por otra parte, es mayormente considerado como característico de la comunidad; pero si se niega completamente la libertad

---

<sup>622</sup> Las dos clases de hombres, tal y como aparecen en el *Tratado de los dos espíritus*, podrían entenderse como derivadas bien del predominio de uno u otro espíritu en el corazón del hombre, bien del influjo de potencias sobrenaturales sobre el individuo.

<sup>623</sup> 1QS 4,25-26.

humana, se cuestiona la base de la teología del pacto que, como veremos, juega también un papel importante en 1QS.<sup>624</sup>

### 3.3.2. ECOS DE LA LITERATURA DEL SEGUNDO TEMPLO

Aunque la tradición recogida en el *Tratado de los dos espíritus* no tiene paralelos totales fuera de los manuscritos del mar Muerto, puede observarse cierta similitud con la tensión entre determinismo y libre elección contenida en el libro de Ben Sira, igualmente irresoluta. En opinión de Collins, Sir 36 (33),7-15 “está aún lejos del dualismo de los Dos Espíritus, pero sus reflexiones bien pueden reflejar una etapa inicial del debate en círculos sapienciales sobre el origen del mal” (Collins, 2014a: 184).<sup>625</sup> El concepto de inclinación desarrollado por este deuterocanónico establece también un diálogo con la dimensión antropológica del dualismo propuesto por el manuscrito de Qumrán. No obstante, el texto qumránico va más allá, enriqueciendo esta noción con un dualismo paralelo en la dimensión cósmica que remarca la visión determinista apuntada por Ben Sira, introduciendo dos figuras angélicas antagónicas y liberando a Dios de la responsabilidad inmediata – si bien, no última – frente al mal.<sup>626</sup> Una nueva propuesta que podría verse ya apuntada en el desarrollo de la doctrina de los pares opuestos contenida en el *Testamento de Aser*:

Dos caminos dio él a los hombres, dos mentes [δισβούλια, “inclinaciones”], dos acciones, dos maneras (de vida) y dos fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades [o “inclinaciones”] que los juzgan. Si el alma pretende estar en el buen camino, todas sus acciones se ejecutan en la justicia, y si peca alguna vez, enseguida se arrepiente. Pues, pensando rectamente y arrojando de sí la perversión, el alma derroca rápidamente a la maldad y erradica el pecado. Pero si la mente se inclina hacia lo malo, todas sus acciones se ejecutarán en la maldad. Al rechazar lo bueno y abrazar lo malo, es dominado por Beliar y, aunque obre algo bueno, se le trocará en malo. Aunque comience

---

<sup>624</sup> A este respecto, una interesante reflexión sobre el determinismo y la libertad de voluntad aplicada al ámbito del culto puede verse en Schüller (2010: esp. 37).

<sup>625</sup> Traducción propia de la cita inglesa: “He is still far from the dualism of the Two Spirits, but his musings may well reflect an early stage of the debate in wisdom circles about the origin of evil”.

<sup>626</sup> En opinión de Sacchi, la presentación dualista a través de la oposición entre dos potencias angélicas representantes de bien y mal permite al autor del tratado garantizar la unicidad y omnipotencia divinas. Sin embargo, este tipo de consideraciones hacen que, inevitablemente, el origen del mal sea atribuido a Dios (lo que contradice su caracterización bondadosa). En palabras del mismo investigador: “cualquier solución que adopte el pensamiento humano ante lo divino y su relación con el mal queda siempre en la sombra del misterio” (Sacchi, 2004: 357).

como haciendo algo bueno, la finalidad de su acción le impulsará a obrar el mal, puesto que el tesoro de la mente se encuentra lleno del veneno del mal espíritu.<sup>627</sup>

Aunque pudiera parecer que las obras apocalípticas influyeron en menor medida que la tradición sapiencial en el *Tratado de los dos espíritus*, lo cierto es que pueden rastrearse ciertos paralelos. Es cierto que esta obra no contiene ninguna alusión al mito de los Vigilantes o el relato de Adán y Eva. El origen del mal se sitúa en la misma creación y no en una transgresión o rebelión posterior.<sup>628</sup> Sin embargo, la imagen dualista luz-oscuridad en referencia al bien-mal es un universal<sup>629</sup> que se incluye ya en el texto bíblico<sup>630</sup> y que aparece como broche final, como conclusión, al libro de *I Enoc*:

Y ahora llamaré a los espíritus de los buenos, (que son) la generación de la luz, y transfiguraré a los que nacieron en las tinieblas, los que en su carne no recibieron honor, como merece su fe. Situaré en una luz brillante a los que amaron mi santo nombre y los pondré uno a uno en su trono de gloria.

Resplandecerán por tiempo ilimitado, porque justo es el juicio de Dios, pues a los fieles guardará con fidelidad en la morada de los rectos caminos. Verán cómo los nacidos en oscuridad son arrojados a las tinieblas, mientras brillan los justos. Y clamarán los pecadores al verlos brillar, mientras que ellos irán adonde por días y épocas han sido destinados.<sup>631</sup>

Si bien el pasaje está lejos de ofrecer una correspondencia total con el *Tratado de los dos espíritus*, podría mostrar un segundo punto en común con el ideario de la comunidad: en *I Enoc* se identifica a los ángeles con cuerpos celestes, como las

---

<sup>627</sup> *TestAs* 1,3-9. Además, tómese en consideración el pasaje de *Jub* 12,20, donde Abrán pide a Dios que lo salve “de los malos espíritus que dominan los pensamientos de los hombres” (vid. 2.2.2).

<sup>628</sup> A este respecto, resultan interesantes las consideraciones de Sacchi acerca de la evolución en la concepción del origen del mal entre el *Libro de los Vigilantes* y las enseñanzas del *Maestro de Justicia* tanto en la *Regla de la Comunidad* como en las *Hodayot* (Sacchi, 1990: 28; 67-70; 86; 105). A pesar de sus diferencias, este investigador apuesta por cierta continuidad de pensamiento y reelaboración del *Maestro de Justicia* de la tradición enóquica (cuya influencia en Qumrán parece innegable) y opina que la solución qumránica al problema del origen del mal es más sólida, pues “es preferible un Dios que crea ángeles malos que corrompen a la humanidad que un Dios cuyo trabajo de salvación se queda inexplicablemente a medias (Sacchi, 1990: 55. Traducción propia de la cita original inglesa: “Better a God who creates bad angels who pollute all humanity rather than a God whose work of salvation remains inexplicably half-done”).

<sup>629</sup> Por ejemplo, la religión egipcia presenta el ciclo solar y la alternancia entre día y noche como una lucha entre fuerzas opuestas: Rē‘ (el bien, la luz) y Apofis (el mal, la oscuridad). No obstante, esta representación carece del carácter escatológico del dualismo presentado por el *Tratado de los dos espíritus* (vid. Aufrère, 2011: 37).

<sup>630</sup> Además del relato de la creación en Gén 1, véanse, p. ej., Job 30,26; Qoh 2,13; Is 5,20; 45,7; 59,9; Jer 13,16; Am 5,18,20.

<sup>631</sup> *I En* 108,11-15.

luminosas estrellas, mientras que uno de los pilares de la ideología de Qumrán es su creencia en la ascensión de los miembros de la comunidad al cielo al final de los tiempos, alcanzando el más alto grado como ángeles celestiales (Tuschling, 2007: 174).

La imagen justos-luz frente a pecadores-tinieblas no aparece solamente en este fragmento de *1 Enoc*, sino que es bastante común a lo largo del apócrifo,<sup>632</sup> si bien es más frecuente encontrar alusiones a los justos y su luminosidad que a la tenebrosidad de los impíos. Pero, a diferencia de la visión qumránica, en el texto enóquico esta imagen aparece en el contexto del anuncio y descripción del fin de los tiempos, así como el juicio y consiguiente bendición o castigo eterno, sin entrar a considerar una posible distinción entre las dos polaridades desde la misma creación. Tan sólo un único pasaje podría considerarse más cercano a la concepción dualista del *Tratado de los dos espíritus*:

Pues el sol brillante, de movimiento infatigable, sirve para bendecir y maldecir, y el recorrido de la luna es para los justos luz y para los pecadores tiniebla, en el nombre de Dios que separó la luz de la oscuridad, distribuyó las almas de los hombres y confirmó las de los justos en nombre de su justicia.<sup>633</sup>

La referencia no es, desde luego, tan clara como en el *Tratado de los dos espíritus* y lleva a pensar más bien en un énfasis en la actividad creadora de Dios, del que todo procede y cuyos designios todo obedece, que en un verdadero desarrollo de una concepción dualista de la sociedad en el debate sobre el origen del mal tal y como se atestigua en Qumrán. A este respecto, parecen más reveladoras las palabras de *2 Enoc* en boca de Dios tras la creación de Adán, si bien aún el desarrollo del dualismo no parece alcanzar cotas tan altas como en el *Tratado de los dos espíritus*:

Le doté de libre albedrío y le mostré dos caminos, la luz y las tinieblas. Entonces le dije: “Mira, esto es bueno para ti y aquello malo”. Todo con el fin de ver si me profesaba amor u odio y para (darle ocasión de) declararse en su descendencia como mi amante. Yo conocía bien su propia naturaleza, pero él la ignoraba. Por ello la ignorancia es peor que el pecado, ya que no puede por menos de pecar. Y dije: “Después del pecado no hay otra cosa sino la muerte”.<sup>634</sup>

---

<sup>632</sup> Esta imagen luminosa aparece en el texto de *1 Enoc* en los siguientes pasajes: *1En* 1,8; 5,6 (Gr<sup>p</sup>); 5,7; 22,9; 38,2; 38,4; 39,7; 41,8; 43,2-4; 50,1; 51,4-5 (que incluye también la conversión en ángeles); 58,3-6; 61,6; 61,12; 62,10; 63,6; 63,11; 92,4-5; 103,8 y 104,2.

<sup>633</sup> *1 En* 41,8.

<sup>634</sup> *2 En* 11,65-66.

Por otra parte, la revelación de conocimientos – que, tal y como se ha expuesto en el subepígrafe 1.4.3, juega un papel importante en el origen del mal, tanto en el caso del mito de los vigilantes como en el mito adánico – no parece incluida en la interpretación qumránica. La concepción que los manuscritos del mar Muerto muestran respecto al conocimiento parece estar más en consonancia con la literatura sapiencial: al igual que en Ben Sira, sabiduría y conocimiento provienen de la divinidad (que frecuentemente adquiere en Qumrán el título de “Dios del conocimiento”: אֵל הַדַּעוֹת, *’El ha-da’ot*). Según el *Pesher de Habacuc*, la revelación de misterios a la comunidad cuenta en este caso con el beneplácito divino, presentándose al Maestro de Justicia como intermediario entre Dios y su comunidad elegida:

Y dijo Dios /a/ Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación postrera, pero el fin de la época no se lo hizo conocer. *Vacat*. Y lo que dice: (Hab 2,2) “Para /que corra/ el que lo lee”. Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas. (Hab 2,3) Pues la visión tiene un plazo, tendrá fin y no fallará.<sup>635</sup>

Aunque en el *Tratado de los dos espíritus* no se especifica en ningún momento la adquisición de conocimientos por medio de los espíritus de verdad y falsedad, al hablar de los caminos y destino de los hombres que siguen a cada uno de estos espíritus se apunta: “Estos son los consejos del espíritu (סוּדֵי רוּחַ, *sode ruah*) a los hijos de la verdad en el mundo” (1QS 4,6), entre los que se encuentra “un espíritu de conocimiento en todos los planes de acción” (1QS 4,4) y “de discreción acerca de la verdad de los misterios del conocimiento” (1QS 4,6). Dado que סוּדִים (*sodim*) también podría traducirse por “secretos”, la revelación de conocimientos o misterios podría entenderse como implícita en este pasaje. Teniendo en cuenta además que estamos ante un relato de marcado carácter dualista, sería lógico pensar que esta revelación por parte del espíritu de la verdad tuviera su paralelo en una revelación de carácter negativo por parte del espíritu de la falsedad, si bien no aparece desarrollada en el relato como en el caso de *I Enoc*.<sup>636</sup>

También la tradición apocalíptica reflejada en el libro de *Jubileos* podría ponerse en relación con uno de los ya mencionados pasajes del *Tratado de los dos espíritus*:

---

<sup>635</sup> 1QpHab 7,1-6.

<sup>636</sup> Una opinión similar es apuntada en Collins (1998<sup>2</sup>: 151).

A causa del ángel de las tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad (ממשלת משטמתו); y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz.<sup>637</sup>

Aunque en *Jubileos* las referencias al origen del mal son francamente diferentes y responden a un entendimiento distinto de la creación, no deja de ser llamativa la inclusión del término *mastema* (“hostilidad”) – tan característico de este apócrifo – en relación con un líder satánico en una nueva visión sobre el mal. Además, esta figura es asociada en la *Regla de la Guerra* con otro de los protagonistas conocidos de la tradición apocalíptica, Belial: “Tú creaste a Belial para la fosa, / ángel de hostilidad; / su dominio son las tinieblas, / su consejo es para el mal y la iniquidad” (1QM 13,11; vid. Davidson, 1992; Collins, 1997a: 41-42).

Caracterizado como una figura satánica (vid. 2.6), Beliar/Belial se establece como uno de los nombres más frecuentes en relación con una potencia suprahumana que busca la perdición de los hombres. Ejemplo de ello es el *Testamento de Rubén*, donde no sólo se recoge la tradición del mito de los Vigilantes, sino que también se relaciona la figura de Belial con la acción de espíritus contra el hombre de modo semejante al *Tratado de los dos espíritus*:

Escuchad ahora, hijos míos, lo que vi sobre los siete engañosos espíritus durante mi tiempo de penitencia. Siete espíritus ha dispuesto Beliar contra el hombre; ellos son los causantes de las acciones de la juventud. Otros siete ha dado Dios al hombre desde la creación, para que por ellos puedan realizarse las obras humanas. El primero, el espíritu de vida, gracias al cual se constituye el conjunto humano; segundo, el espíritu de la visión, gracias a la cual se genera el deseo; tercero, el espíritu del oído, por el que se transmite la enseñanza; cuarto, el espíritu del olfato, gracias al cual existe la sensibilidad para atraer el aire y el aliento; quinto, el espíritu del habla, por el que se genera el conocimiento; sexto, el espíritu del gusto, gracias al cual tiene lugar la ingestión de alimentos y bebidas, [y por ellos se crea la fuerza, pues en los alimentos reside su fundamento]; séptimo, el espíritu del semen y la cópula, por el cual se introduce el pecado a través del ansia de placer. Por esta razón, es éste el último espíritu de la creación y el primero de la juventud, porque está llena de estupidez y conduce al joven, como un ciego, hacia la fosa o, como una bestia de carga, hacia el precipicio.

---

<sup>637</sup> 1QS 3,21-24.

Además de todos éstos, existe un octavo espíritu, el del sueño, gracias al cual fueron creados el éxtasis de la naturaleza y la imagen de la muerte. A estos espíritus se mezcla el del error. El primero, el espíritu de la fornicación, tiene su asiento en la naturaleza y en los sentidos; el segundo, el espíritu de la insaciabilidad, en el vientre; el tercero, el espíritu de la guerra, en el hígado y la bilis; el cuarto, el espíritu del agrado y del encanto, para parecer hermosos por medio del inútil; el quinto, el espíritu del orgullo, para jactarse y vanagloriarse; el sexto, el espíritu del engaño, de perdición y envidia, para fingir palabras y hacerlas pasar desapercibidas ante parientes y vecinos; el séptimo, el espíritu de injusticia, gracias al cual se producen los robos y atracos, para ejecutar los deseos del propio corazón. La injusticia, en efecto, colabora con los otros espíritus gracias al cohecho. [A ellos se añade el espíritu del sueño, el octavo, unido a engaños y fantasías.] De este modo se corrompen los jóvenes, entenebreciendo su mente lejos de la verdad, no sintiendo según la ley de Dios ni obedeciendo a las amonestaciones de sus padres, tal como me ocurrió a mí en mi juventud.<sup>638</sup>

El pasaje muestra un paralelo cercano a la lista de vicios y virtudes aportada por 1QS 4,2-14, en el que los espíritus vinculados directamente a Dios (y no a un ángel como representante del bien) y a Belial (como representante del mal) pueden entenderse como personificaciones de cualidades o aspectos de la realidad humana. Aunque el término “espíritu” no parece poseer aquí un campo de significación tan amplio como en el *Tratado de los dos espíritus*, el hecho de que se mencione la acción de Belial sobre el hombre podría considerarse como un antecedente a la visión qumránica, entendiendo el mal no sólo como parte de la naturaleza del hombre desde su creación, sino también como consecuencia del ataque de potencias externas (vid. Collins, 1986: 159; Sacchi, 1990: 118-119).<sup>639</sup>

En conclusión, el *Tratado de los dos espíritus* aporta una visión original de la problemática, sin que pueda identificarse un paralelo total en otras obras de la literatura del Segundo Templo. No obstante, esta obra no nace de la nada, sino que recoge motivos ya presentes en el imaginario de su época – tanto propios del judaísmo como, probablemente, externos – y los adapta para acomodarlos a su narrativa particular.

---

<sup>638</sup> *TestRub* 2,1-3,8.

<sup>639</sup> En opinión de Sacchi, el texto del s. II a.e.c. correspondiente a este pasaje de *Testamento de Rubén* originalmente habría tomado en consideración sólo la acción creadora de Dios, que pone en el hombre siete espíritus de caracterización neutra. No sería hasta una fase posterior, a través de la mano de un segundo autor, cuando el origen del mal sería trasladado de Dios a Satán (*op. cit.*)

### 3.3.3. DEBATIENDO LA INFLUENCIA DEL DUALISMO IRANIO

Precisamente sería impensable estudiar el *Tratado de los dos espíritus* sin abordar el debate sobre su posible influencia irania o su exclusiva herencia de la tradición bíblica, siendo una de las principales cuestiones abiertas respecto a este texto en la actualidad. La afinidad entre este tratado y el dualismo persa fue señalada poco tiempo después de que la obra fuera publicada (Dupont-Sommer, 1952; Kuhn, 1952) y toma su base en la comparación entre el tratado qumránico y el texto avéstico de Yasna 30:

Ved que se trata de (los dos) Espíritus primitivos que han sido conocidos y declarados (desde antiguo, de siempre, en todo tiempo) como una pareja (que combina sus esfuerzos opuestos) y (sin embargo, cada uno es) independiente en sus obras. Los dos (son) uno mejor y otro peor, tanto en pensamientos como en palabras y obras. Entre ambos, pues, elija bien el que desee obrar sabiamente. (Escoged, por tanto, con el mayor cuidado) no (como los que lo hacen mal a causa de practicar el mal en todo cuanto realizan). (Sí), cuando se reunieron los dos Espíritus allí al principio (de las cosas) para crear la vida y la esencia de vida y para determinar cómo debería ordenarse el fin del Mundo (destinaron) la peor vida (el Infierno) para los malos y el Mejor Estado Mental (el Cielo) para los buenos (los santos). (Cuando) cada uno hubo terminado su parte en la obra de la Creación, cada cual de ellos escogió el modo de formar su reino (perfectamente separado y distinto del otro). De los dos, el malo (el Demonio) escogió (naturalmente) el mal, sacando (y obteniendo) con ello los peores resultados posibles, mientras que el Espíritu más bondadoso escogió la (Divina) Justicia. (Tal escogió), cierto, aquel que se viste (empleando como manto) las sólidas piedras del cielo. Y escogió también a cuantos le agradaban a Él Ahura Mazda, con sus obras (obras realizadas) realmente de acuerdo con la fe.<sup>640</sup>

---

<sup>640</sup> Yasna 30,3-5. Traducción de Bergua (1992<sup>2</sup>: 88-89). Se trata de un pasaje muy polémico, cuya interpretación y traducción no están exentas de polémica. Tómese como referencia también la traducción de Mary Boyce: “Ahora estos dos espíritus, que son gemelos, se revelaron primeramente en una visión. Sus dos maneras de pensar, hablar y actuar fueron la mejor y el mal. – Entre estos dos (camino) el sabio escoge correctamente, no así los necios. – Y entonces, cuando estos dos espíritus se encontraron por primera vez, crearon tanto la vida como la no-vida, y (establecieron) que debería haber al final la peor existencia para los seguidores de Drug, pero, para los seguidores de Aša, la mejor morada. De los dos espíritus, el que sigue a Drug escogió hacer las peores cosas; el Más Generoso Espíritu, ataviado con las más duras piedras escogió *aša*, y (así también) aquellos que voluntariamente vengan con verdaderas acciones a encontrarse con Ahura Mazdā” (Boyce, 1997: 192-193. Traducción propia al español de su traducción inglesa: “Now these two spirits, which are twins, revealed themselves at first in a vision. Their two ways of thinking, speaking and acting were the better and the bad. – Between these two (ways) the wise choose rightly, fools not so. – And then when these two spirits first met, they created both life and not-life, and that there should be at the last the worst existence for the followers of the Drug, but, for the followers of Aša, the best dwelling. Of the two spirits, the one who follows the Drug, chose doing the



Según la interpretación más usual entre los investigadores de este pasaje de los Gathas<sup>641</sup> (considerados como testimonio de la tradición más antigua del zoroastrismo, posiblemente derivada del propio Zaratustra), del dios supremo y creador Ahura Mazdā habrían surgido estos dos espíritus, Spənta Mainyu – literalmente, “el Espíritu Generoso” – y Angra Mainyu – el “Espíritu Hostil” –, relacionados con el bien y el mal, la verdad y la mentira (Drug y Aša: potencias y conceptos abstractos a la vez), entre cuyos caminos el hombre ha de escoger cuál seguir. El mismo Yasna indica también que, llegado un tiempo, el mal dejará de extenderse y los que han adquirido buena fama cosecharán la recompensa prometida (cf. Yasna 45 y 47; Collins, 1997a: 42). En la batalla entre estas dos fuerzas, aparecen además otros seres intermedios que (al igual que en el caso de Qumrán) no sólo son entidades cósmicas, sino que muestran cierta actividad dentro de los hombres, siendo sus nombres personificaciones de valores abstractos como el orgullo o la codicia (De Jong, 2010: 494). Así pues, aunque no se percibe en las fuentes iránias una tensión entre determinismo y libre elección como en el *Tratado de los dos espíritus*, no puede negarse que esta tradición constituye un interesante punto de comparativa respecto a una oposición dualista entre bien y mal, rebajada gracias a la subordinación de los dos espíritus al dios creador.

Es cierto que la tradición zoroástrica clásica – cuyo corpus es mayormente medieval, contenido en otros textos en Pahlavi<sup>642</sup> – habla más bien de un dualismo estricto, en el que las dos potencias increadas se identifican con el mismo Ahura Mazdā y Angra Mainyu, evitando derivar del dios supremo cualquier responsabilidad respecto al mal.<sup>643</sup> No obstante, sí se encuentra una visión similar a la propuesta en el *Tratado de los dos espíritus* en el zurvanismo, grupo heterodoxo que postula una interpretación

---

worst things, the Most Bounteous Spirit who is clad in the hardest stones chose *aša*, and (so do) they who will willingly come with true actions to meet Ahura Mazdā”).

<sup>641</sup> A este respecto, sirvan de ejemplo De Jong (2010: 480-481), McCarter (2011: 33-34) y Collins (2014a: 184). Sin embargo, no es ésta la interpretación recogida por Boyce, quien prefiere leer el texto como una oposición entre Ahura Mazdā y Angra Mainyu, considerando la subordinación de los dos espíritus respecto del Dios supremo como una tradición secundaria, propia del Zurvanismo, pero nunca recogida por el Zoroastrismo ortodoxo (Boyce, 1997: 193). Véanse también Zaehner (1961: 50-51) y Philonenko (1995).

<sup>642</sup> Acerca de la problemática de la datación de las fuentes iránias, vid. Piñero (1991: 40) y Hultgård (2006: 554-557).

<sup>643</sup> Este desarrollo está atestiguado a partir del s. IV a.e.c. gracias a las referencias de Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles (Collins, 1997a: 42).

literal de la mención de los dos espíritus gemelos en este fragmento, considerándolos hijos del supremo dios del Tiempo, Zurvān (Boyce, 1997: 193; De Jong, 2010: 484).<sup>644</sup>

El *Tratado de los dos espíritus* combina dos estructuras o patrones de creencia: por un lado, la unicidad de Dios, herencia de la tradición bíblica, que establece que es el creador y responsable de todo; y por otro, la noción, posiblemente intuitiva, de que el mundo sufre los efectos de una lucha actual dominada por dos espíritus contrapuestos, bien y mal (vid. De Jong, 2010: 493). Un caso similar se encuentra en la narrativa zurvanita, donde el dios supremo tiene sentimientos encontrados acerca de su descendencia, pues ama a uno mientras al otro le detesta (justo igual que en los textos de Qumrán). De hecho, si bien en el texto judío no se nos explican las razones por las que Dios crea al espíritu de falsedad o al Ángel de las Tinieblas, en este caso queda claro que Zurvān no desea ni busca la existencia del espíritu maligno, sino que su origen responde a “un fatídico momento de desesperación” del cual se lamenta el progenitor.

Por otra parte, la asociación de los dos espíritus con las imágenes de luz y de tinieblas no está recogida en los textos zoroástricos, pero sí en las fuentes del mundo clásico, de modo que en el s. I e.c. Plutarco (quien dice seguir en su relato a Teopompo, ca. 300 a.e.c.) establece que:

Desde luego, también los persas cuentan muchos mitos en lo concerniente a los dioses, como los siguientes: dicen que Ormuz [Ahura Mazdā], hijo de la luz más pura y Arimán [Angra Mainyu], nacido de la obscuridad, están en guerra uno contra el otro. Ormuz creó seis dioses: el primero es el dios de la benevolencia, el segundo el de la verdad, el tercero el de la equidad; de los tres restantes, uno preside la sabiduría, otro la riqueza y el tercero posee el privilegio de crear las agradables sensaciones que acompañan a las bellas actividades. Pero Arimán, por su parte, creó igual número de dioses destinados a ser una especie de antagonistas de los engendrados por Ormuz. Entonces Ormuz, adoptando un triple crecimiento, fue a colocarse a una distancia del sol igual a la que separa este astro de la tierra. En aquel sitio empleó el tiempo adornando el firmamento con estrellas, dando a una de ellas, a Sirios, la preeminencia sobre todas las demás, confiándole el cargo de guardián y vigilante de todas ellas. Luego creó veinticuatro dioses más y los metió en un huevo. Pero Arimán, al enterarse, produjo un número igual de dioses; éstos agujerearon el huevo y a partir de aquel momento el mal quedó mezclado con el bien. No obstante, se

---

<sup>644</sup> La datación de esta secta o grupo dentro del zoroastrismo es problemática, pues sólo se conservan citas a la misma a partir de los autores islámicos. No obstante, Prods Oktor Skjærvø indica que es posible que la tradición relativa al dios del Tiempo y sus dos hijos provenga de un tiempo bastante anterior (Skjærvø, 2011: 68-69).

aproxima el día, marcado por el destino, en que Arimán, después de haber desencadenado la peste y el hambre, quedará necesariamente aniquilado por estas plagas y perecerá. La tierra presentará una superficie plana y regular; no habrá más que un género de vida, una única forma de gobierno; los hombres serán felices y hablarán todos la misma lengua. Theopompo de Chios nos dice que, según los Magos, dominarán estas divinidades rivales cada una a su vez durante tres mil años, siendo dominadas también alternativamente, pero que durante otros tres mil lucharán y se harán la guerra destruyendo cada una de ellas todo cuanto la otra ha creado; finalmente, será vencido el mismo Hadés; los hombres alcanzarán la felicidad, no necesitarán alimentarse ya y no proyectarán sombra alguna. Añaden los Magos que el dios que haya traído y producido tales resultados quedará en reposo y cesará de obrar durante un lapso de tiempo considerable, pero no más largo para un dios que la medida ordinaria del sueño de un hombre. Tal es la manera como hablan los Magos en su mitología.<sup>645</sup>

La tradición recogida por Plutarco – si bien defiende un dualismo estricto que enfrenta directamente a la potencia negativa contra el dios principal – prueba cómo en época helenística la percepción de este mito iranio seguramente incluía las oposiciones bien-mal, verdad-falsedad y luz-oscuridad que aparecen en el *Tratado de los dos espíritus*, recogiendo claramente la lucha entre ambos bandos, cuyo final también se considera establecido (vid. Collins, 2012: 154-155; 2014a: 186-187; contra Leonhardt-Balzer, 2010: 129, quien considera que la oposición entre luz y oscuridad no jugó ningún papel en este mito).<sup>646</sup>

A la luz de esta comparativa, no es mi intención afirmar que el *Tratado de los dos espíritus* esté calcando sin más las fuentes zoroástricas pues, por supuesto, pueden observarse algunas diferencias entre ambas tradiciones. Como se ha comentado anteriormente, la tradición irania no sugiere en ningún lugar que Ahura Mazdā haya decidido ya en el momento previo a la creación a quiénes salvará y a quiénes destruirá, sino que es la elección individual de cada hombre o mujer lo que determina su destino final. Es decir, no hay rastro de determinismo como ocurre en el caso del texto judío. Dependiendo de qué variante se tome como referencia, la subordinación de los dos espíritus al dios principal también puede ser objeto de debate. Por otra parte, mientras que no hay una motivación explícita de la creación – ni de la humanidad ni de los dos

---

<sup>645</sup> *Isis y Osiris*, 47. Traducción española de Mario Meunier (1976: 36-37).

<sup>646</sup> De hecho, los tres mil años de dominio de cada divinidad recuerdan enormemente a las tres suertes de bien y de mal que se alternan hasta la llegada definitiva de la última suerte en otro de los escritos qumránicos influenciados por esta tradición: la *Regla de la Guerra* (vid. *infra*).

espíritus – por parte de Dios en el *Tratado*, la creación en el mito zoroástrico es escatológica desde su planteamiento: el propósito de Ahura Mazdā al crear el mundo es justamente restar poder al espíritu del mal y evitar que lleve a cabo sus malvados planes (De Jong, 2010: 493).

No es de extrañar, por lo tanto, que exista una división de opiniones en el seno académico acerca de la posible dependencia del *Tratado de los dos espíritus* respecto al dualismo iranio. Con el paso de los años, los problemas de datación certera que las fuentes persas presentan han sido cada vez más subrayados (vid. Skjærvø, 2011: 89)<sup>647</sup> y se ha prestado una mayor atención a los posibles antecedentes bíblicos del *Tratado*. Pasajes como 1 Sam 16,14 y 19,9 aluden ya a un espíritu maligno procedente del mismo Dios, mientras que Am 3,6; Sir 36(33),14-15 e Is 45,7 reflejan una visión determinista en la que se remarca la responsabilidad de Dios, mostrando un dualismo incipiente (vid. Seitz, 1959; Wernberg-Moller, 1961; Heger, 2010: esp. 41). Así pues, existe una tendencia creciente a abandonar el estudio de la posible influencia del mundo iranio en esta obra en pro de un análisis específico a tenor exclusivamente de las fuentes judías. Un cambio de perspectiva interpretado por Albert de Jong – entre otros investigadores – de la siguiente manera:

La historia del debate sobre las “influencias” iranianas en el desarrollo de ideas judías que se encuentran en los manuscritos del mar Muerto muestra un patrón casi predecible. Primeramente, cuando los investigadores tuvieron que lidiar con la abundancia de nuevas e inesperadas ideas, estuvieron dispuestos a mirar influencias “externas” para explicar estas novedades. Irán ofreció claramente los paralelos más instructivos para una comunidad que se consideraba perteneciente al Espíritu de la Verdad y luchando una guerra contra las huestes de las tinieblas, lideradas por un ser espiritual malvado (Belial, el Espíritu de la Falsedad, el Ángel de las Tinieblas). En el momento en que hubo más textos disponibles, y un mayor número de investigadores reflexionó sobre sus más probables interpretaciones, la generalizada influencia de la terminología del Templo y la imaginería bíblica se volvieron más claramente verificadas y se trazaron líneas de desarrollo a través de las cuales la necesidad de un impulso externo como estrategia explicativa desapareció. Había, además,

---

<sup>647</sup> Sin ánimo de restar importancia a la problemática de la datación de los textos zoroástricos, ha de recordarse que el hecho de que la mayoría de los investigadores considere Yasna 30 como uno de los textos más antiguos parece respaldado por la mención de esta tradición en la obra *Isis y Osiris* de Plutarco (en referencia, a su vez, a fuentes más antiguas). Por lo tanto, sea cual sea su fecha exacta de redacción, es más que probable que antes de la época helenística esta narración – con más o menos variantes – ya existiera al menos de manera oral. Por otra parte, la influencia literaria y, sobre todo, ideológica del zoroastrismo propuesta en este capítulo no sería directa, sino modelada a través de una influencia helenística (vid. 3.2.4), lo que mitiga estos problemas de datación certera.

considerables dudas sobre la datación de los materiales iraníes y un mayor sentimiento de insatisfacción general con la noción integral (simplista) de “influencia.” Aunque algunos investigadores continuaron tratando la influencia irania como un hecho establecido, la mayor parte de sus colegas trataron cada vez más esta posición como perteneciente a una etapa inicial de la investigación, reemplazada ahora por mejores interpretaciones. Esto demuestra principalmente el hecho de que han asimilado ya la presencia del “dualismo” en el pensamiento judío y han sido capaces de trazar ciertos aspectos de él en la propia tradición judía; la cuestión de dónde viene este dualismo queda aún, sin embargo, pendiente de respuesta.<sup>648</sup>

Las conclusiones de este apartado, por el contrario, se alejan de tales afirmaciones. No es mi intención negar la herencia bíblica de los textos de Qumrán. El *Tratado de los dos espíritus* es, ante todo, un texto judío, y como tal va a mostrar una línea de continuidad con la tradición judía anterior, de modo que pueden observarse ciertas conexiones tanto con pasajes de las Escrituras como con la tradición apocalíptica y sapiencial que lo precede. No obstante, De Jong plantea la pregunta clave: ¿de dónde viene el dualismo? Pues, desde luego, es difícilmente explicable a partir de una herencia meramente bíblica. Y nuestra respuesta es, a la luz de sus innegables paralelos: de la tradición irania.<sup>649</sup> En plena época helenística, caracterizada por un continuo cultural desde el Mediterráneo hasta Oriente Medio y un permanente flujo de ideas en el área, sería insensato negar rotundamente esta posibilidad, aún más considerando que los contactos con la cultura persa anteceden incluso a este período. El hecho de no conservar rastro de los canales específicos por los que el dualismo zoroástrico ha sido transmitido hasta llegar a los manuscritos del mar Muerto dificulta, en cierto modo, una

---

<sup>648</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “The history of the debate over Iranian ‘influences’ on the development of Jewish ideas that were found in the Dead Sea Scrolls shows an almost predictable pattern. When scholars first had to deal with a wealth of new and unexpected ideas, they were willing to look at ‘outside’ influences to account for these novelties. Iran offered, it is clear, the most instructive parallels to a community that thought of itself as belonging to the Spirit of Truth and as fighting a war against a host of darkness, led by an evil spiritual being (Belial, the Spirit of Deceit, the Angel of Darkness). When more text became available, and more scholars puzzled over their most likely interpretation, the pervasive influence of Temple terminology and biblical imagery became more clearly established and lines of development were traced through which the need for an outside impulse as an explanatory strategy dissipated. There were, moreover, considerable doubts over the dating of Iranian materials and a more generally felt dissatisfaction with the whole (facile) notion of ‘influence’. Although some scholars continued to treat Iranian influence as an established fact, most of their colleagues increasingly treated this position as one belonging to an earlier history of research, which had now been replaced by better interpretations. This mainly shows the fact that they have, by now, assimilated the presence of ‘dualism’ in Jewish thought and have been able to trace certain aspects of it in the Jewish tradition itself; the question where this dualism comes from, however, still remains to be answered” (De Jong, 2010: 495-496).

<sup>649</sup> Una opinión similar a la presentada en esta investigación es defendida también por Piñero (1991: 44), Collins (1997a: 40-50; 1998<sup>2</sup>: 153-155) y Hultgård (2006: 582).

argumentación a favor de esta influencia, pero no ha de olvidarse que estamos ante culturas donde prima la tradición oral. La adaptación de un mito persa o, más probablemente, el uso de ciertos elementos de origen persa en la elaboración de una obra con una perspectiva judía, pueden no ser completamente demostrables, pero la clara evidencia de paralelos apunta a un más que probable diálogo con el dualismo iranio.<sup>650</sup>

El *Tratado de los dos espíritus* moldea la influencia externa para acomodarla a los esquemas propios de su religión. Así, el dualismo propuesto por las fuentes zoroástricas está aquí supeditado a la acción del Dios creador en consonancia con el Deutero-Isaías, de modo que ambos espíritus son creados (que no engendrados) por la divinidad como parte de su plan. Esto implica que, al contrario que Angra Mainyu, tanto el espíritu de la falsedad como el Ángel de las tinieblas deban su asociación con el mal a la misma actividad creadora, como parte de su naturaleza desde un principio, y no a una elección propia. La tradición judía ha de jugar con el debate entre determinismo y la libertad de elección, ausente en el zoroastrismo. Y así, crea un rico texto en el que las fuerzas opuestas de luz y tinieblas se adaptan a los esquemas bíblicos, que difícilmente pueden ser tomados como única base.

#### 3.3.4. EL TRATADO DE LOS DOS ESPÍRITUS A LA LUZ DEL HELENISMO

Al hablar de un contacto con la cultura persa, uno tendería primeramente a localizar esta influencia en el periodo histórico en el que dicha potencia gobernaba sobre los judíos, entre los s. VI-IV a.e.c., una época bastante anterior a la datación de los manuscritos del mar Muerto. En respuesta, Thomas Glasson apuntaba en su estudio sobre la apocalíptica judía que “si la nueva escatología fuera persa, es curioso que haya emergido solamente tras más de un siglo de dominación griega” (Glasson, 1961: 1).<sup>651</sup> Es por ello que la propuesta aquí defendida mantenga una influencia persa en el texto qumránico, pero no de una manera directa, sino con toda probabilidad mediada por otras fuentes helenísticas. Ya en el apartado anterior se ha mencionado cómo Plutarco hace referencia a Teopompo como fuente en su referencia a la mitología irania en *Isis y*

---

<sup>650</sup> Estos contactos con la tradición irania no sólo se refieren a la dominación persa de la zona de Palestina entre los ss. VI-IV a.e.c., sino también a la gran cantidad de judíos que, tras la conquista de Alejandro Magno, permanecen en Babilonia y que tienen un más que probable contacto con esta cultura. La difusión de las ideas zoroástricas en el periodo helenístico podría explicarse a partir de una ola migratoria de judíos babilónicos a Palestina en el s. II a.e.c. (vid. Albright, 1955; Piñero, 1991: 39).

<sup>651</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “If the new eschatology was Persian, it is curious that it should have emerged only after more than a century of Greek rule”.

*Osiris*, por lo que es seguro que los griegos disfrutaban de al menos cierto conocimiento de la religión zoroástrica en el s. IV a.e.c. y posteriores; mientras que los fragmentos griegos de la cueva 7 de Qumrán demuestran que al menos parte de los miembros de la comunidad debía conocer dicha lengua.<sup>652</sup>

Además, la cultura griega – quizá debido a su cercanía y a los contactos comerciales que establece en la zona del Próximo Oriente desde la antigüedad – muestra ciertos puntos en común tanto con la tradición judía como con la zoroástrica. De este modo, cuando en el s. I e.c. Josefo explica a un público pagano los diferentes grupos del judaísmo, acude a la comparativa con el mundo griego: “Y fueron eximidos también de esta obligación los llamados entre nosotros esenios. Estos constituyen una clase de hombres que siguen el género de vida dado a conocer entre los griegos por Pitágoras” (*Antigüedades judías* XV 10,4). Pitagóricos y esenios – a los que pertenece el grupo de Qumrán según la mayor parte de investigadores – comparten el énfasis en el ascetismo y una preferencia por el celibato, siguiendo un modo de vida específico en busca de alcanzar el mayor grado de santidad. En ambos casos reducen (si no renuncian a) los sacrificios animales, prefiriendo las ofrendas no cruentas, y se establecen como una comunidad de bienes, donde parecen comunes también cierta tendencia a la vestimenta blanca y a la predicción del futuro. A ello, Glasson añade que el significado de “esenios” es probablemente “los silenciosos,” uno de los nombres con los que se autodenominan los miembros de la comunidad de Qumrán, mientras que entre los pitagóricos era corriente una norma de silencio (Glasson, 1961: 49).<sup>653</sup>

Esta comparación resulta aún más relevante si se tiene en cuenta que Aristóxeno – uno de los discípulos de Aristóteles – recoge que: “Pitágoras fue a Babilonia y aprendió de Zaratas que Luz y Oscuridad eran los principios masculino y femenino a partir de los cuales el mundo fue creado” (Miller, 2011: 119).<sup>654</sup> Posteriormente, diferentes autores romanos como el célebre Cicerón también establecerán que Pitágoras estudió con Zaratustra o, al menos, con los Magi (vid. Guthrie, 1978: 217-218; 253-254). Tales afirmaciones no hacen sino constatar que las semejanzas entre ambos sistemas, griego y persa, ya eran evidentes desde el s. IV a.e.c. (Guthrie, 1978: 250). Si bien no es un

---

<sup>652</sup> La influencia de la cultura griega es especialmente palpable en el judaísmo helenístico (vid. Fernández Marcos, 2013).

<sup>653</sup> Acerca de una comparativa entre las tradiciones judías y pitagóricas respecto al uso simbólico de los números en el orden cósmico, vid. Yarbro Collins (1996: 90-114).

<sup>654</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “Pythagoras went to Babylon and learnt from Zaratas that Light and Darkness were the male and female principles from which the world was created”.

hecho cuya historicidad pueda probarse, no parece descabellado sugerir una influencia a partir del control persa de los griegos establecidos en Asia Menor desde el año 546 a.e.c. Además de esta oposición luz-tinieblas, ambos comparten un énfasis especial en la pureza de pensamiento (*humata*), palabra (*hukta*), y acción (*huvarashta*), en paralelo también con las consideraciones sobre la pureza características del grupo de Qumrán (vid. Miller, 2011: 120).

Por otro lado, podrían establecerse también otras similitudes con la filosofía griega además de las ideas pitagóricas. En esta línea, Martin Hengel (2010: 51-52) ha llamado la atención sobre 1QS 3,13-16:

Suena como un tratado filosófico rigurosamente determinista. Si remplazamos el “Dios del conocimiento” por “Logos” o “Heimarmene,” podría tener un origen estoico. No encontramos formulaciones abstractas como *kol hôweh wěnihyeh* en el Antiguo Testamento, pero podría ser fácilmente traducido al griego: *panta ta onta kai ta esomena*.<sup>655</sup>

Estos puntos de contacto no vienen a negar la influencia persa y a sustituirla por una griega, sino que prueban cómo la doctrina de los dos espíritus seguramente llegara a este grupo bajo la mediación de fuentes helenísticas. De ahí que en los escritos de Filón de Alejandría, culmen del judaísmo helenístico, encontremos un pasaje con claras reminiscencias del *Tratado de los dos espíritus*, que pueden ser explicadas por un contacto con las concepciones dualistas persa y griega a partir de la mezcla de influencias que supone la cultura helenística, más que por un poco probable acceso del filósofo al texto concreto de Qumrán:

En cada alma, en su mismo nacimiento, entran dos poderes: el benéfico y el destructivo. Si el beneficioso sale victorioso y prevalece, el opuesto está demasiado débil para atacar. Y si

---

<sup>655</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “It sounds like a strictly deterministic philosophical tract. If we replace the “God of knowledge” with the “Logos” or the “Heimarmene,” it could be of Stoic origin. We do not find abstract formulations like *kol hôweh wěnihyeh* in the Old Testament, but it could easily be translated into Greek: *panta ta onta kai ta esomena*”. Respecto a la relación entre estoicos y esenios, Sacchi opina: “En comparación con el mundo griego que, salvo raras e interesantes excepciones, cree en la autonomía del discurso humano, el mundo judío presenta actitudes opuestas dirigidas a explicar el proceso cognoscitivo como posible sólo por voluntad y gracia de Dios. Quizá no se utilizaban ideas muy diferentes a las de la filosofía estoica, pero es interesante comprobar que el modo de ver un mismo hecho procede de dos puntos de partida opuestos. Para el estoico griego la verdad que cada persona concreta expresa tiene sentido sólo en cuanto coincide con la voluntad del Destino o de la divinidad. Para el esenio era la misma voluntad de Dios la que permitía la formulación de la verdad. El discurso estoico parte del hombre; el judío, de Dios” (Sacchi, 2004: 346).



el último prevalece, ningún o poco provecho se saca del benéfico. A través de estos poderes también el mundo fue creado.<sup>656</sup>

Del mismo modo, gracias a esta mediación de la cultura helenística se explican otras semejanzas entre la doctrina de los dos espíritus y algunos escritos judeo-cristianos posteriores cuyo conocimiento directo de las obras de Qumrán es también altamente cuestionable (*Testamento de Aser, Pastor de Hermas, Didajé, Bernabé*; vid. Hengel, 2000: 52).

### 3.4. EL *TRATADO DE LOS DOS ESPÍRITUS* Y LA IDEOLOGÍA DE QUMRÁN

Dejando a un margen el debate sobre las influencias recibidas por el *Tratado de los dos espíritus*, lo cierto es que el texto presenta una rica comparativa en su forma final respecto a otros manuscritos del mar Muerto. El carácter sectario de la comunidad no ha impedido que se transmitan documentos que, si bien tienden a una uniformidad de pensamiento, también reflejan rastros de diversidad ideológica en aspectos concretos, debida bien a una evolución histórica de la mentalidad del grupo, bien a la procedencia diversa de sus miembros. Es por ello que en esta última sección se abordará la defensa (o no) de la doctrina de los dos espíritus en los escritos qumránicos.

#### 3.4.1. LA CONCEPCIÓN DUALISTA EN OTROS TEXTOS DE LA COMUNIDAD

Aunque la doctrina de los dos espíritus se narre en la *Regla de la Comunidad*, otras obras de Qumrán podrían ponerse en relación con esta visión del mal. De ellas, destaca primeramente la *Regla de la Guerra* (1QM).<sup>657</sup> Se trata de un texto de contenido escatológico que describe la guerra final entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, cuyo resultado será la victoria de Dios y las fuerzas del bien. Retomando las imágenes de luz y oscuridad en su clara división de la humanidad, esta obra muestra cierta continuidad narrativa con el *Tratado de los dos espíritus* en sus reiteradas

---

<sup>656</sup> Filón de Alejandría, *Cuestiones sobre el Éxodo* 1,23. Traducción propia de la cita inglesa recogida por Hengel (2000): “In every soul at its very birth there enter two powers, the salutary and the destructive. If the salutary one is victorious and prevails, the opposite one is too weak to attack. And if the latter prevails, no profit at all or little is obtained from the salutary one. Through these powers the world too was created”.

<sup>657</sup> Al igual que en el caso de 1QS, también conservamos diversos fragmentos de la obra en manuscritos de la cueva 4 (4Q492, 4Q494, 4Q495 y 4Q96), además de otras composiciones similares en estilo, pero no consideradas como copias de 1QM, como 4Q491 y 4Q493 (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 72-75). Acerca de la *Regla de la Guerra* y otros textos qumránicos relacionados con ella, destaca el trabajo de Duhaime (2004).

referencias a la destrucción del mal: “Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia, y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre” (1QS 4,18b-19a).

La narración comienza con un resumen del desarrollo de la guerra en la primera y parte de la segunda columnas.<sup>658</sup> No obstante, en esta ocasión, las fuerzas del bien y del mal no están representadas por el Príncipe de las Luces y el Ángel de las Tinieblas (y sus lotes), sino por Dios, sus ejércitos angélicos y los hijos de la luz por un lado, y Belial (בליעל) junto con su ejército y los hijos de las tinieblas por otro. Destaca, por tanto, la identificación de un líder satánico diferente al del *Tratado de los dos espíritus*. Conocido ya por *Jubileos* en su variante Beliar, entre otras obras apócrifas, su inclusión en este texto – como se ha comentado anteriormente – no vendría sino a probar la conexión de los escritos de Qumrán con la tradición apocalíptica.<sup>659</sup>

En una segunda parte, desde la línea 15 de la columna 2 hasta el final de la columna 9, se recogen una serie de normas de organización y tácticas de guerra a emplear, designadas como “reglas”. Las descripciones de las operaciones militares de la obra están inspiradas en las descripciones bíblicas de la guerra santa, pero a su vez queda patente que el redactor conocía y utilizaba los manuales militares helenísticos y romanos. Largo es el debate entre los investigadores sobre si esta obra tiene su origen en un contexto cercano a la Rebelión Macabea o si, por el contrario, su terminología militar remite al período romano. El proceso de composición de la *Regla de la Guerra* es complejo y su datación final podría establecerse en algún punto entre la segunda mitad del s. II a.e.c. (de acuerdo con su dependencia de Dan 11-12) a la mitad s. I a.e.c. (según el estudio paleográfico de 1QM). Por lo tanto, se trata de una obra probablemente posterior a la composición del *Tratado de los dos espíritus* (vid. Duhaime, 2004: 64-102, esp. 97-101). Aunque esta sección se aleje un tanto del hilo principal de esta investigación (el origen – y no la lucha contra o el final – del mal), constituye una prueba más de cómo el mundo greco-romano influyó en todos los ámbitos de la cultura judía, llegando incluso a una comunidad tan hermética como los hombres de Qumrán.

---

<sup>658</sup> La estructura del texto recoge la división propuesta por García Martínez en Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández (1996: 67).

<sup>659</sup> No obstante, tal y como han apuntado diversos investigadores, la figura de Belial no se corresponde con un líder angélico rebelde, sino que carece de una autonomía total, desempeñando el papel para el cual Dios lo ha creado (Collins, 1997a: 103; Boccaccini, 1998: 61).

A continuación, la tercera parte recoge las plegarias que han de recitarse durante el desarrollo de la guerra escatológica, contenidas en las columnas 10-14. En ellas, destaca la mención del arcángel Miguel en oposición a la figura de Belial como comandante de las fuerzas del bien en 1QM 17,6-7. Para Collins (2010: 17-18), la referencia a Miguel es más que significativa a la luz de la tradición apocalíptica, pues:

muestra que la *Regla de la Guerra* está adaptando la tradición de Daniel y tratando de relacionar el dualismo del “Tratado de los dos espíritus” con tradiciones judías ya establecidas. La principal diferencia respecto a Daniel es que Miguel es ahora emparejado con Belial, el Príncipe de las Tinieblas, en lugar de con el príncipe angélico de alguna nación específica. También es evidente que estas figuras angélicas podían ser cada una de ellas conocida por más de un nombre.<sup>660</sup>

En efecto, a esta única alusión a Miguel corresponden también las menciones al Príncipe de toda la congregación (נשיא כול העדה, 1QM 5,1) y al Príncipe de la Luz (שר מאור, 1QM 13,10) como figuras igualmente subordinadas a la divinidad y contrapuestas al ángel del mal, a las que se añaden otras denominaciones en diferentes manuscritos del mar Muerto, que serán tratadas más adelante.

Por último, el texto de la *Regla de la Guerra* concluye con una sección con introducción propia, probablemente iniciada en el final perdido de la columna 14, que describe en detalle la guerra contra los Kittim, identificados generalmente con los romanos (vid. Duhaime, 2004: 77-81). Ello no implica que se abandone la imagen de los hijos de las tinieblas capitaneados por Belial, que es constante a lo largo de toda la narración. Aunque la *Regla de la Guerra* no aporta información sobre el origen del mal, ilustra claramente cómo la tradición contenida en el *Tratado de los dos espíritus* pudo haber sido retomada en obras posteriores de la comunidad.

Dicho esto, la *Regla de la Guerra* no es la única obra de los manuscritos del mar Muerto que muestra un diálogo con el *Tratado de los dos espíritus*. A este respecto, resulta interesante la lectura de *Visiones de 'Amram*, obra aramea de carácter apocalíptico conservada en 5 fragmentos (4Q543-4Q548) cuyo origen es,

---

<sup>660</sup> Traducción propia de la cita original inglesa: “The identification with Michael is significant. It shows that the *War Scroll* is adapting the tradition of Daniel and attempting to correlate the dualism of the “Treatise on the Two Spirits” with established Jewish traditions. The main difference over against Daniel is that Michael is now paired with Belial, the Prince of Darkness, rather than with the angelic princes of specific nations. It is also apparent that these angelic figures can each be known by more than one name”.

probablemente, anterior al asentamiento de la secta.<sup>661</sup> En el último de estos fragmentos se incluye una clara referencia a los hijos de la luz en oposición a los hijos de las tinieblas y al destino de cada uno de ellos, tal y como aparece posteriormente en el *Tratado de los dos espíritus* (4Q548 9-14). Además, los fragmentos 4Q543-4Q544 aluden a una singular visión del protagonista – ‘Amram, descendiente de Leví y padre de Aarón y Moisés – que se encuentra ante dos seres angélicos: uno relacionado con la luz y el otro, con las tinieblas:

y entablaron sobre mí una gran disputa. Y les pregunté: Vosotros, ¿por qué así vosotros [...] sobre mí? Y respondieron y me dijeron: Nosotros] [hemos recibido] el dominio y dominamos sobre los hijos de Adán. Me dijeron: ¿Entre quién de nosotros tú [escoges...?]<sup>662</sup>

Desde luego, el texto remite de nuevo a la problemática entre determinismo y libertad de elección que veíamos al hablar del nivel antropológico en 1QS 4, si bien en esta ocasión el mal parece provenir de una entidad externa, a nivel cósmico. Estas entidades sobrenaturales recibirían tres nombres cada una según el fragmento 3 de 4Q544. De ellos, tan sólo se ha conservado Melki-resha‘ (מלכי רשע, 4Q544 frag. 2 3) en relación con el Ángel de las Tinieblas, aunque, dado el significado alegórico del nombre, la lógica lleva a pensar a su confrontación con Melquisedec (מלכי צדק), siendo ambas figuras conocidas por otros textos de Qumrán como 11Q *Melquisedec* (11Q13, donde su contrario es Belial) o 4Q *Maldiciones contra Melki-resha‘* (4Q280). Independientemente del nombre propio que estas figuras reciban, no cabe duda de que los textos de Qumrán recurren frecuentemente a ellas – con claro predominio de Belial – en su visión dualista del mundo, en que los diferentes lotes de hombres, justos e impíos, se muestran en eterna oposición hasta el final de los tiempos.

La oposición entre luz y tinieblas en el contexto de la diferenciación entre bien y mal parece contenerse también en el *Libro de los Misterios* (1Q27, 4Q299-4Q300) una composición sapiencial dedicada a los misterios de la experiencia – en una línea similar a 4Q *Composición Sapiencial A*, que como se comentaba anteriormente, suele ponerse en relación con Ben Sira y el concepto de inclinación (si bien su estado de conservación

<sup>661</sup> Émilie Puech data 3 de los 5 fragmentos (4Q543, 4Q544 y 4Q547) en la segunda mitad del s. II a.e.c., de modo que su origen podría fácilmente retrotraerse a principios del s. II o, incluso, el s. III a.e.c. (vid. Puech, 2001; Stokes, 2010: 187; Collins, 2014a: 185-186).

<sup>662</sup> 4Q544 frag. 1 11-12.

impide postular mayores teorías al respecto: vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 194-195; Stuckenbruck, 2011: 160).

Por otra parte, algunos investigadores han llamado también la atención sobre el curioso texto de 4Q186. Escrito en hebreo, ya su forma es peculiar, pues utiliza tanto la escritura cuadrada paleohebrea, como letras del alfabeto “críptico” y un par de letras griegas, mezclándolas y cambiando el sentido de la escritura usual, de manera que el texto se lee de izquierda a derecha (vid. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 236). Además, su contenido podría considerarse a caballo entre horóscopos y textos fisiognómicos:

Sus ojos son de color entre negro y atigrado. Su barba es ... [...] y rizada. El sonido de su voz es sencillo. Sus dientes son finos y se hallan bien ordenados. No es alto ni es corto, y así es desde su nacimiento. Los dedos de sus manos son delgados y largos. Sus muslos son suaves y las plantas de sus pies [...] se hallan bien ordenados. Su espíritu tiene ocho (partes) [en la casa de la luz,] en la segunda posición, y una [en la casa de las tinieblas...] Y el signo de progenitura en el que ha nacido es [...] Y su animal es [...] <sup>663</sup>

Así pues, se recurre al horóscopo y a la caracterización física para determinar las partes de luz y de sombra que posee una persona.<sup>664</sup> Es cierto que la fragmentariedad del texto impide dilucidar con precisión si estamos ante una descripción de las características físicas de una persona como consecuencia de su signo zodiacal o si, por el contrario, los rasgos fisiognómicos son utilizados para determinar bajo qué signo zodiacal ha nacido la persona en cuestión. Sea como fuere, la mención de los dos espíritus como parte constituyente del individuo parece claramente aludir a 1QS 4,23c-25a, de modo que el dualismo antropológico del *Tratado de los dos espíritus* no parece relevante sólo en la *Regla de la Comunidad*, en el contexto de una descripción teórica,

---

<sup>663</sup> 4Q186 frag. 2 1,1b-9.

<sup>664</sup> La tensión entre predestinación y libertad de elección podría encontrar en este texto, según Boccaccini, su respuesta: los pecados de los justos miembros de la Comunidad, escogidos por Dios en su lote, responderían a las partes de maldad, de la casa de las tinieblas, que posee aún teniendo una mayor parte de buenos espíritus en su corazón. Según su propia analogía: “Para los escogidos, cometer un pecado es como perder una batalla; no significa perder la Guerra. Dios nunca negará su ayuda a los miembros del partido de Miguel” (Boccaccini, 1998: 64. Traducción del original inglés: “For the chosen, committing a sin is like losing a battle; it does not mean losing the war. God will never deny assistance to the members of Michael’s party”). Si bien su hipótesis resulta más que interesante, el estado de conservación del texto no permite una certeza absoluta sobre la interpretación de esta obra.

sino el núcleo de una práctica diagnóstica dentro de Qumrán.<sup>665</sup> Cómo esta práctica era llevada a cabo es ya otra cuestión.

Por último, se encuentran también claras alusiones al *Tratado de los dos espíritus* en algunos textos litúrgicos de Qumrán. De ellos, destacan 4Q *Ritual de una Celebración Gozosa*, donde se incluye una extensa cita a 1QS 4,4-6 (4Q502 frag. 16) en referencia a los signos o consejos del espíritu de verdad, así como una posible influencia en *Cánticos del Sacrificio Sabático*, donde se emplea la máxima “porque del Dios del conocimiento proviene todo lo que existe por siempre” (4Q402 frag. 4 12-15; 4Q406 frag. 1 1-2). La relación entre el *Tratado de los dos espíritus* y, al menos, parte de las restantes composiciones qumránicas es, a la luz de las informaciones contrastadas en este apartado, más que evidente.

### 3.4.2. UN CASO ESPECIAL: EL *DOCUMENTO DE DAMASCO*

No obstante, los ejemplos anteriormente abordados no deben llevar a pensar que todos los manuscritos del mar Muerto contienen una visión similar del mal a la defendida en el *Tratado de los dos espíritus*. A este respecto, ha llamado la atención de los investigadores la comparativa entre este texto y el *Documento de Damasco* (CD). Ya conocido antes del descubrimiento de Qumrán a través de los documentos encontrados en la *genizá* de El Cairo,<sup>666</sup> el *Documento de Damasco* se conserva en 8 copias de la cueva 4 (4QD<sup>a-h</sup>: 4Q266-4Q273) a los que se añaden algunos fragmentos en las cuevas 5 y 6 (constando 5Q12 de un único fragmento y 6Q15 de cinco de ellos) y constituye otra de las reglas o escritos haláquicos conservados por la comunidad, con una perspectiva similar a la *Regla de la Comunidad*.

En líneas generales, el *Documento de Damasco* carece del lenguaje altamente determinista que caracteriza al *Tratado de los dos espíritus*,<sup>667</sup> enfatizando en contra la

---

<sup>665</sup> Tal es la opinión – aquí compartida – de Collins (1997a: 47).

<sup>666</sup> La *genizá* de la sinagoga Ben Ezra de El Cairo, conocida desde el s. XVI y estudiada en profundidad desde 1896, contenía dos copias de este documento (CD A y CD B), publicadas por primera vez en 1910 por S. Schechter como *Fragmentos de una obra sadoquita*. Estas copias, de época medieval (CD A se data en el s. X e.c., mientras que para CD B se proponen los s. XII o XIII), se consideraron desde muy pronto parte de una obra de carácter sectario, hipótesis confirmada con el descubrimiento de la *Regla de la Comunidad* en la cueva 1 – con la que, como se verá a continuación, muestra cierta relación – y, más aún, el hallazgo de copias y fragmentos del *Documento de Damasco* propios de Qumrán, que permiten adivinar la ordenación original del texto y localizar su composición en la segunda mitad del s. II a.e.c. (vid. Delcor y García Martínez, 1982: 61-87; Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996: 46-54).

<sup>667</sup> Excepción notable es CD 2,2-13, donde se muestra a un Dios creador amante del conocimiento que todo lo establece y conoce, de manera más cercana al texto del *Tratado de los dos espíritus*.

responsabilidad humana por los actos cometidos – recuérdese la mención de la noción de inclinación en CD 2,14-21 – en consonancia con la tradición deuteronomista (Collins, 1997a: 48), de modo que es frecuente la alusión a la alianza establecida entre Dios y su pueblo elegido:

«Estos son los pri»meros por los que expió Dios, y que declararon justo al justo y declararon impío al impío, y todos los que entraron tras ellos para obrar de acuerdo con la exacta interpretación de la ley en la que fueron instruidos los primeros hasta que se complete el período de esos años. Según la alianza que estableció Dios con los primeros para expiar por sus iniquidades, así expiará Dios por ellos. Pero cuando se complete el período según el numero de esos años no habrá más unirse a la casa de Judá, sino tenerse derecho cada uno sobre su torre de guardia. El muro está abatido, la frontera está lejos. Y durante todos esos años, Belial será enviado contra Israel, como ha dicho Dios por medio del profeta Isaías, hijo de Amoz, diciendo: “Pánico, fosa y red contra ti, habitante de la tierra”.<sup>668</sup>

La tradición apocalíptica se deja ver en este pasaje a través de la referencia a Belial. Se trata de una figura frecuente en el *Documento de Damasco*<sup>669</sup> que aparece – al igual que en la *Regla de la Guerra* – como líder maligno con un rol paralelo al Príncipe de las Tinieblas:

Porque en tiempos antiguos surgieron Moisés y Aarón por mano del príncipe de las luces, y Belial, con su artimaña, suscitó a Janés y a su hermano durante la primera salvación de Israel.<sup>670</sup>

El hecho de que esta declaración dualista – la más clara de todo el documento – se encuentre entre dos espacios en blanco, a modo de aclaración entre paréntesis, y de que sea el único lugar donde aparece citado el Príncipe de la Luz en esta obra, han llevado a considerarla una adición posterior (vid. Duhaime, 1987: 51-55). Sin embargo, el lote de la luz sí aparece citado en otro pasaje posterior, dialogando claramente con la tradición recogida en el *Tratado de los dos espíritus*:

---

<sup>668</sup> CD 4,6b-14. En opinión de Dimant, la creencia de un tiempo determinado como perteneciente al dominio de Belial es “justo el corazón del pensamiento sectario” (“the very heart of the sectarian thought”: Dimant, 1984: 493).

<sup>669</sup> Véanse, además de los pasajes recogidos en esta exposición, menciones a este personaje en CD 4,15; 8,2; 12,2 y 19,14.

<sup>670</sup> CD 5,17b-19.

Y todo aquel que se une a su congregación, que él lo examine sobre sus acciones, su inteligencia, su fuerza, su coraje y su riqueza; y lo inscribirán en su puesto según su condición en el lote de la luz.<sup>671</sup>

Uniendo este pasaje a las referencias a Belial en el resto de la obra – así como su rol en otros manuscritos del mar Muerto – resulta razonable pensar en una continuidad de la tradición anteriormente expuesta. Si bien estas consideraciones sobre la lucha entre la luz y las tinieblas no son el tema ni el objetivo primordial de la composición, parecen haber merecido al menos la suficiente atención del redactor como para incluirlas en su obra.

Sorprendentemente, esta figura satánica no aparece en el fragmento más cercano al *Tratado de los dos espíritus*, que propone una visión de la realidad alejada de la generalmente defendida libertad de elección del hombre para constituirse como una declaración firmemente determinista:

Dios ama el conocimiento; él ha establecido ante sí sabiduría y consejo; prudencia y conocimiento están a su servicio; suya es la paciencia y la abundancia de perdones para expiar por quienes se arrepienten de la impiedad; pero la fuerza y el poder y una gran cólera con llamas de fuego por «mano» de todos los ángeles de destrucción contra quienes se apartan del camino y aborrecen el precepto, sin que haya para ellos ni resto ni escape. Pues Dios no los escogió al comienzo del mundo, y antes de que fueran establecidos él conoció sus obras, y aborreció las generaciones a causa de la sangre, y ocultó el rostro del país, de «Israel», hasta su consumación. Y conoció los años de su existencia, y el número y el detalle de sus épocas, de todos los que existen por los siglos, y de los que existirán, hasta que suceda en sus épocas por todos los años eternos. Y en todos ellos suscitó para sí personas de renombre a fin de dejar un resto para el país y para llenar la faz del universo con su descendencia. *Vacat*. Y los instruyó por mano de los ungidos por su santo espíritu y por los videntes de la verdad, y sus nombres fueron establecidos con exactitud. Pero a los que odia, los extravía.<sup>672</sup>

El fragmento recuerda enormemente a las afirmaciones contenidas en la introducción del *Tratado de los dos espíritus* (1QS 3,13-17a) y choca con la libertad de elección que se deduce del resto de la obra. No hay consenso entre los investigadores acerca de la relación entre el *Tratado de los dos espíritus* y el *Documento de Damasco*:

---

<sup>671</sup> CD 13,11-12.

<sup>672</sup> CD 2,3-13.



mientras que Philip R. Davies (1983: 72-73) enfatiza sus diferencias, Armin Lange (1995: 242) apuesta por una influencia del *Tratado de los dos espíritus* en la obra. Por su parte, Collins propone una influencia entre los dos textos, pero en sentido opuesto (del pasaje de CD 2,2-13 al *Tratado de los dos espíritus*) dada la falta de mención de los dos espíritus en el *Documento de Damasco*: elementos centrales en 1QS que habrían de ser al menos mencionados por CD en caso de conocerse. En consecuencia, considera el *Tratado de los dos espíritus* como “la culminación de un proceso de reflexión sobre el problema del mal, en el que el dualismo emergente de la secta adquiere por fin una forma sistemática con la ayuda de algunos conceptos derivados básicamente del Zoroastrismo” (Collins, 1997a: 50).<sup>673</sup> No obstante, dado que ambos documentos se datan alrededor del s. II a.e.c. y no hay consenso sobre cual antecede a cual,<sup>674</sup> resulta casi imposible probar con seguridad si esta teoría es cierta o si, por el contrario, CD 2,2-13 constituye una reelaboración de la doctrina de los dos espíritus donde la ausencia de los entes espirituales se debe a una adaptación o simplificación a tenor de los propios intereses del *Documento*. En cualquier caso, la relación entre ambos sigue siendo más que patente.

### 3.4.3. EL *TRATADO DE LOS DOS ESPÍRITUS* DENTRO DE LA *REGLA DE LA COMUNIDAD*

Para finalizar esta investigación acerca del origen del mal en Qumrán, me gustaría apuntar tan sólo algunas consideraciones acerca del *Tratado de los dos espíritus* en relación con el lugar que ocupa dentro de la *Regla de la Comunidad*, pues al igual que en el caso del *Documento de Damasco*, puede rastrearse de nuevo una tensión entre la noción de determinismo y la libertad de elección humana. Si el *Tratado de los dos espíritus* ocupa parte de la tercera columna y la columna cuarta de la *Regla de la Comunidad*, las columnas anteriores van a tener una temática algo distinta, aludiendo a una ceremonia de renovación del pacto (1QS 1,16-3,13) donde, obviamente, la responsabilidad humana por sus acciones adquiere una mayor relevancia en consonancia con el esquema deuteronomista.

No pocos investigadores se han preguntado por esta yuxtaposición de elementos y se plantean cómo una visión dualista y determinista del mundo podría reconciliarse a su

---

<sup>673</sup> Traducción propia de la cita inglesa: “[...] the culmination of a process of reflection on the problem of evil, in which the emerging dualism of the sect was finally given a systematic form, with the help of some concepts that were ultimately derived from Zoroastrianism”.

<sup>674</sup> Tómese como ejemplo del estado abierto de la cuestión en la actualidad el artículo de Alexander (2006: esp. 44).

vez con el nomismo del pacto recurrente en los textos de Qumrán. De entre ellos, destaca la opinión de Frey, quien entiende la ausencia de alusión a la batalla de los dos espíritus en el corazón del hombre en esta ceremonia de renovación como una prueba de que el dualismo del *Tratado de los dos espíritus* – al ser diferente a la concepción mostrada por el resto del documento – no es producto de la comunidad (Frey, 2014). Ya se ha abordado la posible proveniencia de este tipo de dualismo y es cierto que el *Tratado de los dos espíritus* parece haberse originado de manera independiente (vid. Metso, 1997: 145). No obstante, como es fácilmente comprobable, otros textos de la comunidad tales como 4Q186 incluyen referencias ciertamente similares. Sea cual sea su origen específico, lo cierto es que el redactor de la *Regla de la Comunidad* decidió situar el *Tratado de los dos espíritus* detrás de esta ceremonia de renovación del pacto a pesar de la posible contradicción entre las dos visiones propuestas.

Ha de tenerse en cuenta, además, que el *Tratado de los dos espíritus* se incluye en dos de las copias de la *Regla de la Comunidad*, pero no en el resto, lo que apoya la teoría de su adición posterior. El dualismo mostrado en este texto tendría para Hartmut Stegemann un origen pre-esenio, influenciado por el judaísmo babilónico (Stegemann, 1993: 154), mientras que para otros se trata de un desarrollo tardío (vid. p. ej.: Davies, 1985; Duhaime, 1987). Sin embargo, la cronología del texto prueba que la presencia del dualismo en Qumrán puede remontarse al s. II a.e.c. Además, algunos de los manuscritos que no contienen el *Tratado de los dos espíritus* fueron copiados después de aquellos que sí lo incluyen dentro de la *Regla de la Comunidad* (vid. Collins, 1997a: 47). De hecho, Alexander identifica 1QS y 4QS<sup>c</sup> (donde el *Tratado de los dos espíritus* se recoge) con la forma original del documento, abreviado por ediciones posteriores (Alexander, 1996). Aunque su propuesta no siempre ha sido bien acogida, queda claro que el hecho de que algunas de las copias posteriores no contengan el *Tratado de los dos espíritus* no hace sino confirmar que las ideas dualistas no tuvieron por qué ser desarrolladas en una única dirección por la comunidad de Qumrán (vid. Collins, 1997a: 50).

Por último, esta yuxtaposición de sistemas aparentemente opuestos en la *Regla de la Comunidad* podría, en opinión de Collins, no ser casual, sino tendente a promover una revisión de la idea tradicional de alianza: la elección de su pueblo por Dios en oposición al resto de la humanidad ya no depende exclusivamente del cumplimiento de los mandamientos, sino que estaba determinada desde antes de la misma creación

(Collins, 2014a: 190-192). Así, los que en la ceremonia se presentan como el grupo escogido por Dios, lo hacen como parte del lote de la luz, mientras que los que rechazan el pacto, lo hacen debido a la naturaleza de su lote. No obstante, también se prevé una posible expulsión, lo que demuestra que el estatus de un miembro puede variar, incluso si su estado final está ya fijado. Determinismo y libertad de elección mantienen una tensión en los textos de Qumrán que difícilmente encuentra una única y rotunda respuesta.

En conclusión, las consideraciones acerca del bien y del mal juegan un papel importante en los textos de Qumrán, ya sea con un mayor énfasis en la responsabilidad humana sobre sus actos como atestigua el *Documento de Damasco*, o bien con una marcada noción dualista determinista como en el *Tratado de los dos espíritus*, siendo dos bloques no estancos sino dialogantes. Los manuscritos del mar Muerto recogen con maestría el testigo de la tradición bíblica y apocalíptica – así como influencias persas y griegas de acuerdo con su contexto helenístico – para mostrarnos una multiplicidad de líderes angélicos y satánicos en representación de las fuerzas del bien y del mal, a la vez que otros textos aluden a nociones más cercanas a la inclinación (יצר, *yetser*) en respuesta a un dualismo antropológico. La variedad ideológica se explica gracias a una evolución interna del grupo, a los diferentes orígenes de sus miembros y/o al hecho de que los textos no pretendan ser tratados teológicos; pero es justo esta falta de uniformidad lo que los hace profundamente atractivos: la diversidad propia del judaísmo del Segundo Templo se hace patente incluso en el seno de una pequeña comunidad sectaria.

## CONCLUSIONES/CONCLUSIONS

### VERSIÓN ESPAÑOLA

La apocalíptica judía muestra concepciones sobre el origen del mal muy variadas que se desarrollan a lo largo de toda la historia de esta corriente ideológica. Si bien la primera obra apocalíptica de que disponemos, el *Libro de Astronomía* (s. III a.e.c.), no muestra una preocupación preeminente por esta cuestión, el origen del mal se constituye apenas unos años más tarde como tema central de otra de las obras que componen el apócrifo de *I Enoc*: el *Libro de los Vigilantes* (*I En* 1-36). Datado en este mismo siglo a tenor de los fragmentos arameos conservados entre los manuscritos del mar Muerto, el *Libro de los Vigilantes* se caracteriza precisamente por otorgar al lector judío una nueva respuesta a esta cuestión fundamental de la teodicea: si Dios es bondadoso y su creación, perfecta, ¿cómo se explica la existencia del mal en el mundo?

A través de una narración de carácter claramente compuesto, las tradiciones ligadas a los líderes angélicos Semyaza y Azazel se entremezclan e integran para dar lugar a uno de los relatos de mayor influencia en la literatura de su entorno: el mito de los Vigilantes. Se trata de la primera referencia a un origen celeste – que no divino – del mal. El descenso de este grupo de ángeles a la tierra en pos de las bellas mujeres será considerado como la causa directa de la introducción del mal en el mundo de los hombres, una acción ajena al plan de Dios que contamina su obra. La transgresión de la voluntad divina – *leitmotiv* de las consideraciones sobre el mal en el judaísmo – se establece como la principal causa de reproche a los Vigilantes, pues bajaron a la tierra a pesar de la estricta separación entre las esferas celeste y terrestre establecida por Dios en su creación. Una crítica que también será vinculada con la revelación de secretos celestiales a la humanidad, su unión con las mujeres mortales y el nacimiento de los malvados gigantes. Estos elementos serán claves para la comprensión del mal en el mundo presente, pues a pesar del castigo de los Vigilantes y la purificación de la tierra mediante el diluvio, lo cierto es que la transgresión angélica supone un desequilibrio de tal grado en la creación, que ni siquiera la respuesta divina a este episodio consigue librar al hombre completamente de sus consecuencias. La revelación a la humanidad de técnicas potencialmente corruptoras por parte de los Vigilantes justifica algunos de los pecados más relevantes entre los hombres, como el asesinato, la fornicación impura o

las prácticas idolátricas; mientras que la acción de los espíritus de los gigantes muertos remite al mal natural como resultado del ataque de estos seres de naturaleza híbrida que nunca debieron de existir.

Algunos autores han propuesto leer este mito angélico como un relato alegórico que responde a su contexto de redacción, ya sea como una crítica al sacerdocio (David W. Suter) o en respuesta al choque, militar o cultural, con el helenismo (George W. E. Nickelsburg y John J. Collins). Sin negar esta posibilidad, lo cierto es que el mito de los Vigilantes ha sido interpretado y transmitido ya desde la antigüedad como un relato etiológico. Respecto a sus fuentes, la mayor parte de los investigadores ha considerado tradicionalmente al *Libro de los Vigilantes* como una expansión de los crípticos versículos de Gén 6,1-4, donde la unión de los hijos de Dios y las hijas del hombre se relaciona con la aparición de los gigantes y da paso al relato del diluvio. No obstante, un análisis comparativo entre estos dos textos no sólo pone de manifiesto sus semejanzas, sino también importantes diferencias. La historia primigenia de la humanidad según los primeros capítulos de la Biblia, tal y como se establece en la narrativa yahvista de Gén 1-11, identifica como causas del diluvio el aumento de la malicia humana y su desobediencia a Dios. Si bien recoge entre sus versículos una referencia a la unión entre ángeles y mujeres, ésta no va acompañada de ninguna consideración negativa que pudiera llevar a pensar en un origen celeste del mal como el planteado en el *Libro de los Vigilantes*. Por el contrario, su descendencia recibe una caracterización positiva tanto en el texto masorético como en la versión griega de la Septuaginta, denominándolos “hombres de renombre”: una apreciación ciertamente contraria a la esgrimida en la obra apocalíptica. Además, el motivo de la revelación de conocimientos celestiales por parte de los ángeles no aparece en el pasaje bíblico. A la luz de estas divergencias, parece razonable pensar que el *Libro de los Vigilantes* no es una relectura y ampliación de unos versículos bíblicos aparentemente incoherentes que no acaban de casar con su contexto literario. Al contrario, pueden considerarse como una reducción drástica del mito que aparece ampliamente desarrollado en dicha sección de *1 Enoc*. Especialmente esclarecedora me parece la propuesta de Philip R. Davies, quien sugiere leer el pasaje de Gén 6,1-4 como una referencia a una fuente común a ambos textos (hoy perdida), lo que explicaría sus semejanzas. Sin embargo, en la redacción final de la Biblia, este relato habría sufrido una revisión anti-enóquica en aras de un origen terrestre y no celeste del mal. Sin eliminar del todo los elementos característicos del relato, pero modificando su

función a través de otros motivos conocidos en el ambiente del Próximo Oriente Antiguo, el redactor yahvista consigue minusvalorar una concepción del mal contraria a su opinión a la vez que reutiliza el conocido relato para aportar una explicación completamente diferente: la del origen de los héroes.

Así pues, el proceso de remitologización que sufre el judaísmo tras la pérdida del Primer Templo y los inicios del Exilio juega un papel fundamental en la construcción de los relatos referentes al origen del mal en la apocalíptica judía. Ecos de la mitología del Próximo Oriente Antiguo pueden verse no sólo en la descripción del diluvio, sino también en el motivo de la rebelión celestial, punto de partida de la criticada acción de los Vigilantes. Desde el segundo milenio a.e.c., diferentes mitos del entorno subrayan la pérdida de la armonía cósmica como consecuencia de la rebelión de diversos miembros del panteón, que se sublevaron contra su/s superior/es. El *Cantar de Kumarbi* y el *Cantar de Ullikummi* de la mitología hurrita, el *Ciclo de Baal* en el ámbito cananeo o las famosas obras de *Enuma Elish* y *Atrahasis* del área mesopotámica podrían fácilmente conformar la base a partir de la cual este motivo se desarrolló en el judaísmo, presentando luchas entre divinidades menores y mayores en las que el castigo mediante ataduras y fuego muestra un paralelo claro al castigo de los Vigilantes en *I Enoc*. La influencia del Próximo Oriente Antiguo no es, desde luego, nueva para el judaísmo: los pasajes proféticos de Is 14; 37 y Ez 28 se hacen ya eco de este motivo de la rebelión celestial. Sin embargo, frente a una tendencia a la desmitologización anterior a la caída del Primer Templo, la crisis de identidad que supone este desastre, unida a una paulatina trascendentalización de la divinidad, propician el regreso de las visiones mitológicas de la cosmología y la historia en época del Segundo Templo. Ya no son los reyes de grandes potencias enemigas quienes intentan elevarse al nivel del Dios de Israel, sino los ángeles: seres celestiales, suprahumanos, que sustituyen a los dioses menores del panteón en el contexto de una religión monoteísta.

Por otra parte, el hecho de que el mito de los Vigilantes encuentre su primera redacción en una obra del s. III a.e.c., en pleno período de dominación helenística, no deja de ser llamativo. Dado que el entorno del Próximo Oriente Antiguo tuvo un gran peso en el desarrollo de la mitología griega, no es descartable que la influencia del motivo de la rebelión celestial tuviera una doble vía de entrada en el judaísmo de esta época: la recuperación de los ya conocidos mitos orientales y la nueva influencia del mundo griego, donde este motivo puede verse en diferentes mitos tales como la

*Titanomaquia* y la *Gigantomaquia*. No obstante, quizá el paralelo más interesante con la mitología griega se encuentre en la comparativa entre la revelación de secretos celestiales por parte de los Vigilantes y la historia del titán Prometeo. En ambos casos, los relatos etiológicos que explican la presencia del mal en el mundo de los hombres presentan tres elementos en común: la desobediencia a la figura del dios supremo (Zeus o el Dios judío), la revelación de conocimientos que en principio quedaban vetados a la humanidad (ya sea sólo el fuego o también las técnicas asociadas a éste, prácticamente paralelas a los conocimientos revelados por los Vigilantes en *Prometeo encadenado*) y la inclusión de un elemento femenino (como las mujeres asociadas a los Vigilantes o la recién creada Pandora). El hecho de que estos tres elementos sean además compartidos por la otra gran interpretación del origen del mal a la que remite la apocalíptica judía – el relato de Adán y Eva – deja la puerta abierta a una influencia más que probable del mito prometeico.

Aunque el *Libro de las Parábolas* (s. I e.c.) también toma en consideración la revelación de conocimientos celestiales a la humanidad en sus referencias al mito de los Vigilantes, lo cierto es que este motivo tiende a desaparecer en gran parte de las alusiones a la caída angélica. Por lo tanto, es importante resaltar que la tradición del mito de los Vigilantes no muestra una única línea de desarrollo. A lo largo del resto de obras que componen el *Ciclo de Enoc* – así como de otras obras del período tales como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* o el Nuevo Testamento – el relato de los Vigilantes se adapta para encajar en nuevos esquemas narrativos. En consecuencia, los diferentes pasajes que tratan esta transgresión angélica mostrarán diversos focos de atención en cuanto a la violación del orden establecido que supone su descenso a la tierra, la impureza sexual cometida o la responsabilidad de la mujer en la propiciación de dicha unión. Ni siquiera sus líderes están exentos de variantes, de modo que a las figuras de Semyaza y Azazel se unen otros tantos ángeles rebeldes, más o menos conocidos en la tradición judía: Yeqún (*1 En* 69,4), Satán-Satanael (en solitario o asistido por otras potencias como Sammael y Dubiel: *1 En* 54,6; *2 En* 7,5; 11,74; *3 En* 26,12) y la tríada Uzzah, Azzah y Azrael (*3 En* 4,6; 5,9) ejemplifican el amplio desarrollo que la figura del ángel caído tiene a lo largo de estos siglos. La acción de estos ángeles caídos como introductores del mal en el mundo llegará a ser incluso negada en un pasaje de la *Epístola de Enoc* (s. II a.e.c.), que prefiere abogar por un énfasis en la responsabilidad humana (vid. *1 En* 98,4.5). Sin embargo, quizá el aspecto

más importante de este estudio diacrónico sea la pérdida del carácter exclusivamente etiológico del mito en un gran número de sus referencias posteriores. El relato de los Vigilantes pasa de considerarse como la única explicación al mal a constituirse como un episodio paradigmático: un ejemplo entre otros tantos del mal imperante en el mundo y su castigo por parte de Dios. Así pues, las sucesivas referencias al mito de los Vigilantes que encontramos en la apocalíptica judía abrirán las puertas a otras interpretaciones complementarias para ofrecer una rica y variada visión de esta compleja cuestión de la teodicea.

En contraposición a esta explicación celeste del mal, la tradición de Adán y Eva – conocida ya en el judaísmo a través de su redacción en el tercer capítulo del libro canónico de Génesis – se alza como la gran alternativa al mito de los Vigilantes. Su caracterización como relato etiológico es bastante tardía, pues en su origen constituye simplemente un paradigma del mal: una narración de la primera transgresión de la humanidad cuyo castigo establece las bases de la relación entre el hombre y la divinidad. La ingesta del fruto prohibido lleva a la pérdida de la inmortalidad y explica aspectos fundamentales de la naturaleza humana, pero originariamente no implica una condena inevitable del género humano o una corrupción de la esfera terrestre. Una perspectiva que se mantendrá en las primeras referencias apocalípticas a la caída de Adán y Eva, donde el episodio aparece reflejado junto con la transgresión angélica del mito de los Vigilantes. Esta doble referencia a relatos relacionados con el origen del mal muestra una clara evolución con el paso de los siglos. Mientras que en el s. III a.e.c. la breve referencia a Adán y Eva en el *Libro de los Vigilantes* (1 En 32,3-6) apenas puede catalogarse de anecdótica, un siglo más tarde el libro de *Jubileos* presenta ambas tradiciones como ejemplos paradigmáticos (*Jub* 3,17-35; 4,15.22; 5,1-12; 7,21-25; 10,3-14), explicando la existencia del mal en el mundo contemporáneo como castigo divino al pecado del hombre, pero también como consecuencia de la acción de espíritus malignos liderados por la figura satánica de Mastema. Un cambio de perspectiva que llegará a su culmen en el s. I e.c. con el *Apocalipsis siríaco de Baruc*, donde el origen terrestre del mal se impone definitivamente. El pecado de la primera pareja se establece como el punto de inicio de la corrupción humana y antecedente a la transgresión angélica (2 Bar 48,42-50; 56,5-16). No obstante, la caída de Adán no parece implicar una condena ineludible del resto de la humanidad de modo tan claro como Rom 5,12-



21. La doctrina del pecado original no llegará a desarrollarse en el judaísmo apocalíptico a un nivel comparable a la doctrina cristiana posterior.

Al igual que ocurre con el mito de los Vigilantes, el relato de Adán y Eva no va a mostrar una evolución única a lo largo de la apocalíptica judía, sino que, en el s. I e.c., el abanico de posibilidades se amplía considerablemente. Entre las menciones principales al episodio del paraíso pueden observarse dos vertientes diferenciadas: la identificación de la serpiente con una potencia satánica y la creencia en una inclinación humana innata al mal. La primera de ellas puede observarse en las obras del *Ciclo de Enoc* de este siglo, con una breve mención al ángel caído Gadreel como responsable de la transgresión de Eva en el *Libro de las Parábolas* (1 En 69,6), y un relato más detallado de la conversión del ángel Satanael en Satanás en 2 *Enoc* (2 En 11,73-79). A estos pasajes, habrían de sumarse igualmente las referencias a Samael en el *Apocalipsis griego de Baruc* (3 Bar 3,8), Azazel en el *Apocalipsis de Abraham* (ApAb 23,1-11) y Satanás/el diablo en *Vida de Adán y Eva* (AdEvGr 7-8; 16-17; AdEvLat 13-16; 32-34). Si bien las menciones más breves no ahondan en la descripción de la potencia suprahumana escondida tras la figura de la serpiente, tanto 2 *Enoc* como la versión latina de *Vida de Adán y Eva* remiten a su estatus inicial como uno de los ángeles de la corte celestial. Las tradiciones sobre el origen celeste y terrestre del mal se combinan de un modo maravilloso en estos relatos, conformando una visión completamente nueva en la que el primer pecado de los hombres es consecuencia directa de una caída angélica anterior. Sin embargo, aunque la acción de esta figura satánica sea vital para comprender las causas de la primera transgresión humana, no es la única explicación al mal proporcionada por estos textos. La defensa de un origen suprahumano del mal contrasta enormemente con una tendencia paralela a enfatizar la importancia de la Ley y el castigo divino que se deriva de su incumplimiento. Puede que Satán intente descarriar al género humano, pero cada uno es responsable de sus propios actos.

En esta línea, el influjo de la literatura sapiencial va a quedar patente en los relatos apocalípticos que subrayan la responsabilidad humana a través del motivo de la inclinación (יצר, *yetser*). Introducida por el deuterocanónico *Ben Sira* en el s. II a.e.c., esta noción permite una nueva comprensión acerca del problema del mal, pues evita atribuir su origen a un episodio concreto de la historia: la capacidad del hombre de elegir entre bien y mal se entiende como parte intrínseca de la naturaleza humana (Sir 15,14). Aunque originalmente se trata de un término neutro, tanto la literatura

apocalíptica como la corriente rabínica posterior recogen una importante tendencia a inclinar la balanza a uno de sus lados, entendiendo la inclinación humana como una inevitable propensión al mal. Esta caracterización negativa – presente ya en algunas de las obras mencionadas (*ApAb* 23,9-11; *AdEvGr* 13) – constituye la base fundamental de las consideraciones acerca del problema del mal en *4 Esdras*. Siguiendo el hilo de las obras que lo preceden, el pecado de Adán y Eva se presenta en *4 Esdras* como el primero de una larga lista de faltas y pecados cometidos a lo largo de la historia de la humanidad. No obstante, el episodio del paraíso no se explica a través de la intervención de una figura satánica, sino que tiene su causa fundamental en la propia naturaleza humana. Todo hombre posee un corazón maligno, una tendencia innata al mal (*4 Esd* 3,17-27). La errónea decisión de Adán marca un antes y un después en el género humano, pues ninguno de sus descendientes será capaz de mantenerse fiel a la Ley divina e imponerse a sus instintos. Una mirada pesimista en la que pocos son los hombres que conseguirán la tan ansiada salvación tras el juicio final.

Por lo tanto, las variadas referencias al relato de Adán y Eva muestran en la apocalíptica judía no sólo una tensión entre las concepciones celeste y terrestre del origen del mal, sino también cierto sincretismo entre tradiciones. En este contexto, llama la atención que el personaje de Adán, como primera de las grandes figuras de la historia, vea minimizada en un significativo número de pasajes su responsabilidad en el pecado edénico. En su lugar, la naturaleza maligna de ciertos órganos del cuerpo (que no del individuo en su conjunto), la acción seductora de la mujer o la influencia de la figura satánica se establecerán como motivos cada vez más usuales en la construcción de los distintos personajes relacionados con la aparición y difusión del mal en el mundo terrestre. El énfasis en la culpabilidad femenina – tanto en el caso de Eva como de las mujeres de los Vigilantes en algunas de sus tradiciones – tiene su razón de ser en el papel secundario de la mujer en el entorno patriarcal y su vinculación con la impureza sexual. Por su parte, la figura de Satán muestra una interesante evolución desde sus primeras referencias bíblicas como miembro de la corte celestial y brazo ejecutor del castigo divino hasta su imagen de potencia diabólica independiente que busca deliberadamente la ruina de la humanidad. Esta idea, derivada de la extendida creencia en demonios y espíritus malignos causantes del mal natural en el mundo, se verá negada por los textos más cercanos a la corriente sapiencial, donde las consideraciones acerca de la mala inclinación del corazón del individuo resaltan la necesidad de refrenar las

pasiones y obedecer la Ley divina para asegurar el correcto comportamiento ético de sus fieles.

Alejada del resto de la sociedad judía, la comunidad de Qumrán muestra un enfoque particular de esta problemática. Como grupo apocalíptico, es lógico que entre los manuscritos conservados se hallen copias de las obras más influyentes de esta corriente. A este respecto, destaca la conservación de 11 fragmentos arameos de *I Enoc* y 14/15 fragmentos hebreos de *Jubileos*. El mito de los Vigilantes parece haber gozado de una elevada consideración en esta comunidad esenia, que incluye varias referencias a la caída de los ángeles en sus escritos, si bien las figuras de Mastema y Belial también son frecuentes en las consideraciones sobre el mal. Sin embargo, puede constatarse asimismo una fuerte influencia de la corriente sapiencial, como ejemplifica la inclusión de algunas copias (si bien, en menor número) del deuterocanónico Ben Sira. Entre los manuscritos del mar Muerto puede observarse un amplio número de referencias a la noción de inclinación propuesta por Sir 15,14 y a la visión altamente determinista y dualista de la creación de Sir 36 (33),14-15.

Precisamente como grupo sectario, no es de extrañar que entre los documentos de Qumrán se haya conservado una propuesta propia de la comunidad que explique la existencia del mal en el mundo: el *Tratado de los dos espíritus*. Redactado a mediados del s. II a.e.c. e insertado dentro de la *Regla de la Comunidad* (1QS 3,13-4,26), el *Tratado de los dos espíritus* muestra una de las concepciones más complejas y originales acerca de esta problemática. La oposición entre bien y mal no tiene según esta obra un origen concreto en la creación, sino que se deja ver a través de un modelo dualista multi-dimensional (tal y como propone Frey) que relaciona tres niveles diferentes en los que queda patente la oposición entre bien y mal: el nivel cósmico, en referencia a la acción de potencias suprahumanas (el Príncipe de las luces contra el Ángel de las tinieblas); el nivel ético, en cuanto a la separación entre justos y pecadores (los hijos de la justicia o de la luz contra los hijos de la falsedad); y el nivel antropológico (o psicológico), en respuesta a la lucha interna en cada hombre (los espíritus de la verdad y de la falsedad o injusticia, ubicados dentro del corazón del ser humano). Esta oposición, asentada sobre una visión fundamentalmente determinista, deja, sin embargo, la puerta abierta al libre albedrío a través de la caracterización satánica del Ángel de las tinieblas, encargado no sólo de su lote, sino también de descarriar a los hijos de la luz.

Si bien algunos pasajes bíblicos pudieran tomarse como antecedentes a esta tradición (como 1 Sam 16,14; 19,9; Is 45,7; Am 3,6; o el ya comentado Sir 36 (33),14-15), lo cierto es que ningún texto judío llega a interrelacionar los diferentes niveles de dualismo como el *Tratado de los dos espíritus*. Aunque en los últimos años no ha gozado de una alta consideración, la influencia de la tradición zoroástrica me parece la opción más sensata para explicar el desarrollo del dualismo en esta composición qumránica. Según recoge *Yasna* 30,3-5, los dos espíritus engendrados por Ahura Mazdā (Spənta Mainyu y Angra Mainyu) también se relacionan con el bien y el mal, la verdad y la mentira, y – según fuentes posteriores – la luz y la oscuridad. Su identificación como potencias sobrenaturales, así como personificaciones de las cualidades humanas, recuerda en gran medida al variado uso del término “espíritu” (רוח, *ruah*) en este tratado. No obstante, al tratarse de una composición de época helenística, es más probable que la influencia del dualismo iranio no tuviera lugar de una manera directa, sino a través de la mediación de fuentes griegas. Pitagóricos y estoicos muestran concepciones muy cercanas al pensamiento persa y suponen una vía de entrada más probable para este tipo de ideas en el judaísmo, si bien la carencia de una prueba que corrobore esta hipótesis hace que la dependencia del dualismo persa, aunque probable, sea prácticamente imposible de demostrar.

Puede que las consideraciones dualistas no supongan un alto porcentaje en el conjunto de los manuscritos del mar Muerto, o que obras tan fundamentales para la comunidad como el *Documento de Damasco* o la propia *Regla de la Comunidad* en la que se inserta muestren opiniones divergentes a las propuestas de este tratado. Sin embargo, la influencia de esta obra en el conjunto de documentos de Qumrán es innegable. La *Regla de la Guerra*, las *Visiones de ‘Amram* y el *Libro de los Misterios*, así como ciertos textos litúrgicos o el enigmático 4Q186 muestran que esta obra se constituye como algo más que una simple referencia dualista anecdótica. La variedad ideológica que se percibe a lo largo de los diferentes documentos que conforman los manuscritos del mar Muerto evidencia cómo el desarrollo de las consideraciones acerca del origen del mal en la apocalíptica judía, incluso en un entorno tan delimitado como Qumrán, muestra una gran diversidad que, si bien dificulta su estudio, no hace sino subrayar su enorme riqueza.

En definitiva, las diferentes propuestas apocalípticas referentes al origen del mal no deben entenderse como compartimentos estancos. Si bien la identificación de la figura

satánica con un ángel caído podría llevar a pensar en un predominio del pensamiento enóquico en la apocalíptica judía (tal como Sacchi o Boccaccini han defendido), lo cierto es que la literatura de la época muestra una amplia variedad de respuestas ante el problema de la teodicea que no siempre podrían vincularse específicamente con esta tradición. Las consideraciones sobre el origen terrestre del mal y la inclinación innata del hombre son prueba clara de ello. Obras tan importantes para la corriente apocalíptica como el libro de Daniel nada dirán acerca del origen del mal, mucho menos acerca del descenso de los Vigilantes. Por el contrario, las diferentes escuelas de pensamiento escondidas tras la redacción de estas obras mantienen un enriquecedor diálogo entre ellas. Tomando como base la conocida tradición bíblica, pero ampliándola y modificándola a tenor de las influencias de su entorno derivadas de su contexto helenístico, la apocalíptica judía se caracteriza por una notable diversidad ideológica, ofreciéndonos un amplio abanico de posibilidades a fin de explicar la existencia del mal en el mundo en todas sus variantes, tanto moral como natural.

#### ENGLISH VERSION

The Jewish apocalyptic tradition shows several and varied conceptions about the origin of evil, which are developed throughout the history of this school of thought. Even if the first apocalyptic work available, the *Astronomical Book* (3<sup>rd</sup> c. BCE) does not show a preeminent concern about this issue, only a few years later the origin of evil becomes the main issue of one of the works included in the apocryphal *I Enoch: The Book of the Watchers* (*I En* 1-36). Dated from the same century on the basis of some Aramaic fragments kept amongst the Dead Sea Scrolls, *the Book of the Watchers* is characterised by, precisely, providing the Jewish reader with a new answer to this fundamental question in theodicy: how can the existence of evil in the world be explained?

Throughout a clearly composite narration, the traditions linked to the angelical leaders Semyaza and Azazel are intermingled and integrated in order to create one of the most influential stories in the surrounding literature: The Watchers myth. It is the first reference to a celestial, i.e. not divine, origin of evil. The descending of this group of angels to the earth seeking beautiful women will be considered as the direct cause of the introduction of evil in the world of men, an act foreign to God's plan which pollutes his work. The transgression of God's will – leitmotiv of the considerations about evil in

Judaism – is established as the main cause to reproach Watchers, as they descended to earth despite the strict division between the celestial and the earthly spheres which God had set in his creation. This criticism will also be linked with the telling of celestial secrets to humanity, their binding to mortal women and the birth of the evil giants. These elements will be crucial to understand the evil in the present world, since in spite of the punishment to the Watchers and the purification of the Earth through the Flood, the angelical transgression causes such an immense imbalance that not even the divine response to this act is successful in freeing men from its consequences. The disclosure of potentially corrupting techniques to humanity by the Watchers justifies some of the greatest sins between men, such as, assassination, impure fornication or idolatrous rituals, whilst the act of the dead giants' spirits resorts to natural evil as a result of the attack by these creatures of a hybrid nature that should have never existed.

Some authors suggest reading this angelical myth as an allegory that responds to the context when it was written: as the criticism to priesthood (David W. Suter) or a military or cultural clash with Hellenism (George W. E. Nickelsburg & John J. Collins). Nevertheless, it is true that the Watchers myth has since ancient times been interpreted and transmitted as an aetiological story. Regarding their sources, the majority of the researchers have traditionally considered the *Book of the Watchers* as an extension of the cryptic verses Gen 6:1-4, where the union of the sons of God and the daughters of men is related to the arrival of the giants and gives way to the story of the Flood. However, a comparative analysis between these two texts brings to light not only their similarities, but also their noticeable differences. The primeval history of humankind according to the first chapters of the Bible, as it is explained in the Jahwist narrative in Gen 1-11, identifies as causes of the Flood the increase of the human malice and their disobedience to God. It is true that in the verses Gen 6:1-4 it refers to the union between angels and women. Nevertheless, this is not accompanied by any negative consideration which could lead us to think about a celestial origin of evil, as it is contemplated in the *Book of the Watchers*. In fact, their descent bears a positive characterization, both in the Masoretic text as in the Greek version of the Septuagint, calling them “men of renown”; an appreciation clearly contrary to the one suggested in the apocalyptic work. Moreover, the reason for the angels to reveal celestial knowledge is not mentioned in the biblical passage. In light of these divergences, it seems more reasonable to think that the *Book of the Watchers* is not a reread and expansion of some biblical verses, which are

apparently incoherent, and do not quite fully fit their literary context. On the contrary, these biblical verses could be understood as a drastic reduction of this myth that appears much more developed in the Enochic book. I find especially enlightening the proposal by Philip R. Davies, who suggests reading the passage Gen 6:1-4 as a reference to a lost common source to both texts that would explain their similarities. However, in the last version of the Bible, this story would have suffered an anti-Enochic review in order to promote an earthly origin of evil, rather than a celestial one. Without completely removing the characteristic elements of the story, but modifying their function by means of other motifs well-known in the ancient Near East, the Jahwist writer undervalues any conception of evil contrary of his own, whilst he resorts to the popular story to provide a completely different explanation: that of the origins of the heroes.

Therefore, the remythologisation process that Judaism undergoes after the loss of the First Temple and the beginning of the Diaspora plays a crucial role in the setting of the stories relating to the origins of evil in the Jewish apocalyptic tradition. Some echoes of the mythology in the Ancient Near East can be seen not only in the description of the Flood, but also in the motif behind the heavenly rebellion, a starting point for the criticised act of the Watchers. Since the II millennium BCE there are different myths in this area that highlight the loss of the cosmic harmony as a consequence of the rebellion of several members of the pantheon who rise up against their superior(s). The *Song of Kumarbi* and the *Song of Ullikummi* in the Hurrian mythology, the *Baal Cycle* in the Cananean region, or the renowned works *Enuma Elish* and *Athrahasis* in the Mesopotamian area; all of them could easily set the basis from which this motif was developed in Judaism. Each of them presents fights between minor deities and major gods, in which punishments with fire and binding show a clear parallelism with the punishment to the Watchers in *1 Enoch*. The influence from the Ancient Near East is not new to Judaism, the prophetic passages in Is 14; 37 and Ez 28 already relate to this theme of the heavenly rebellion. However, contrary to the demythologisation tendency prior to the fall of the First Temple, the identity crisis this disaster leads to along with a progressive transcendentalisation of divinity facilitate the return of the mythological views about cosmology and history at the time of the Second Temple. Kings of the big foreign powers are no longer those that try to rise up to the same level than the God of Israel, but angels are; heavenly creatures above humans who take the place of the minor gods of the pantheon in the context of a monotheist religion.

On the other hand, it is most remarkable that the Watchers myth would find its first shape in writing in a piece dated on the 3rd c. BCE, a period of Hellenistic supremacy. Since the Ancient Near East had a big influence in the development of the Greek mythology, it cannot be ruled out that the influence over this motif of heavenly rebellion might have a double entry path into the Judaism at that time: recovering the already known eastern myths and the new influence of the Greek world; where this motivation can be seen in myths such as the *Titanomachy* and the *Gigantomachy*. Nonetheless, the most interesting parallelism with the Greek mythology may be found in the comparison between the revealing of the heavenly secrets by the Watchers and the story of the Titan Prometheus. In both occasions, the aetiological stories that explain the presence of evil in the world of men share three common elements: disobedience towards the supreme god (Zeus, or the Jewish God); the revealing of knowledge which should be banned from humanity (be it just the fire, be it also the related techniques in *Chained Prometheus*, similar to the knowledge revealed by the Watchers); and the inclusion of a feminine element (such as the women related to the Watchers, or the newly created Pandora). The fact that these three elements are also shared by the other main interpretation about the origins of evil which the Jewish apocalyptic tradition addresses – i.e. Adam and Eve – leaves an open door for a more than likely influence by the Prometheus myth.

Even if the *Book of Parables* (1<sup>st</sup> c. CE) also considers the revealing of celestial knowledge to humanity in its references to the Watchers myth, the truth is that this motif tends to disappear in most of the allusions to the Fall of the Angels. Therefore, it is important to emphasise that the Watchers myth tradition does not show only one developmental line. In the other works that form the *Enoch Cycle*, as well as in other works dating from the same era – like the *Testaments of the Twelve Patriarchs* or the *New Testament* –, the story of the Watchers is adapted to fit in the new narrative schemes. Consequently, the different passages that relate to this angelical transgression shift their emphasis accordingly, regarding the violation of the established order by their descent to Earth, the sexual impurity committed, or the responsibility of women by allowing such union. Not even who the leaders were remains the same, since Semyaza and Azazel appear accompanied by many rebel angels, more or less well-known in the Jewish tradition: Yequn (*1 En* 69:4), Satan-Satanael (alone or assisted by other powers as Sammael and Dubiel: *1 En* 54:6; *2 En* 7:5; 11:74; *3 En* 26:12) and the triad Uzzah,



Azzah and Azrael (3 *En* 4:6; 5:9) exemplify the wide development that the character of the fallen angel has experienced throughout centuries. The action of these fallen angels will be even denied in a passage of the *Epistle of Enoch* (2nd c. BCE), which stands for an emphasis in human responsibility (vid. 1 *En* 98:4.5). However, the most relevant aspect of this diachronic study may probably be the loss of the aetiological character of the myth in a number of its later references. The Watchers story, traditionally considered as the single explanation of evil, becomes a paradigmatic episode; just an example amongst many others of the prevailing evil in the world and God's punishment. This way, the consecutive references to the Watchers myth found in the Jewish apocalyptic tradition open the door to complementary interpretations which offer a rich and varied view of this complex theodicy issue.

Contrary to this celestial explanation of evil, the tradition of Adam and Eve – already known in Judaism as it is written in the third chapter of the canonical book of Genesis – emerges as the main alternative to the Watchers myth. It was considered an aetiological story quite late, as at the beginning it was conceived as a paradigm of evil; a narration of the first ever transgression of humanity whose punishment sets the basis of the relationship between men and divinity. Eating the forbidden fruit leads to the loss of immortality and explains the basic aspects of human nature, but originally it does not imply an inevitable sentence for humans nor the corruption of the world. This is a view that will remain in the early apocalyptic references to this story, where it appears along with the angelical transgression of the Watchers myth. This double reference to stories related to the origin of evil shows a clear evolution as the centuries go by. Whilst in the 3rd c. BCE, the brief reference to Adam and Eve in the *Book of the Watchers* (1 *En* 32:3-6) can barely be classified as incidental, a century later, the *Book of Jubilees* introduces both traditions as paradigmatic examples (*Jub* 3:17-35; 4:15.22; 5:1-12; 7:21-25; 10:3-14) and explains the existence of evil in the contemporary world as a divine punishment to men, but also as a consequence of the acts of evil spirits under the leadership of the satanic Mastema. This change of perspective will reach its height in the 1st c. CE with the *Syriac Apocalypse of Baruch*, where the earthly origins of evil definitely prevail. The sin of the first couple is established as the starting point of human corruption and is prior to the angelical transgression (2 *Bar* 48:42-50; 56:5-16). Nonetheless, Adam's fall does not seem to lead to an inevitable sentence for the rest of humankind according to Rom 5:12-21. The doctrine about the original sin will never

become as developed in the apocalyptic Judaism as it will be in the later Christian teaching.

Just as it happens with the Watchers myth, the story of Adam and Eve is not going to show a single evolution throughout the whole Jewish apocalyptic tradition; in the 1<sup>st</sup> c. CE the range of possibilities widens noticeably. Amongst the main mentions of the paradise passage there can be highlighted two well differentiated trends: one that identifies the snake as a satanic power and a second one that believes in a natural human inclination towards evil. The former can be seen in the works belonging to the *Enoch Cycle* from this century, with a brief reference to the fallen angel Gadreel as the culprit for Eve's transgression in the *Book of Parables* (1 *En* 69:6) and a more detailed passage about the angel Satanael becoming Satan in 2 *Enoch* (2 *En* 11:73-79). To this, the references to Samael in the *Greek Apocalypse of Baruch* (3 *Bar* 3:8), to Azazel in the *Apocalypse of Abraham* (*ApAb* 23:1-11), and to Satan/the devil in *Life of Adam and Eve* (*AdEvGr* 7-8; 16-17; *AdEvLat* 13-16; 32-34) should be added. Even if the briefest mentions do not detail the description of the superhuman power hidden in the shape of the snake, both 2 *Enoch* and the Latin version of *Life of Adam and Eve* refer to its initial state as one of the angels of the celestial court. Traditions about the celestial or terrestrial origins of evil combine wonderfully in these stories, shaping a whole new view in which the first sin of men occurs as a direct consequence of a previous angelic fall. Although the acts of this satanic creature are vital to understand the reasons behind the first human transgression, it is not the only explanation to evil suggested in these texts. The defence of a suprahuman origin of evil contrasts extremely with a parallel tendency to emphasise the importance of the divine Law and punishment that arises after its breach. Satan may try to mislead humans, but everyone is responsible of its own acts.

Along these lines, the influence of sapiential literature will become clear in the apocalyptic stories that underline human responsibility referring to their inclination to evil (יֵצֶר, *yets'er*). Introduced by the deuterocanonical *Ben Sira* in the 2<sup>nd</sup> c. BCE, this notion allows for a new understanding of the issue of evil, as it avoids attributing its origins to a specific time in history: human capacity to choose between good and evil is understood as an intrinsic characteristic of human nature (*Sir* 15:14). Despite being technically a neutral term, both the apocalyptic literature and the later rabbinic thought show an important pattern to tilt the balance to one of its sides, understanding human

inclination as an inevitable tendency to evil. This negative connotation – already seen in some of the aforementioned works (*ApAb* 23:9-11; *AdEvGr* 13) – sets the basis for how the issue of evil will be considered in *4 Ezra*. Further to preceding works, Adam and Eve's sin is presented in *4 Ezra* as the first of a long row of faults and sins committed in human history. However, the paradise passage cannot be explained through the intervention of a satanic creature, as it fundamentally derives from human nature itself. Every man has a wicked heart, an innate tendency to evil (*4 Ezra* 3,17-27). Adam's wrong decision sets a before and after in humankind, as nobody in his offspring will be able to abide by the divine Law and overcome their instincts. This is a very pessimistic view in which only a few men will achieve the long yearned salvation after the final judgement.

Therefore, what the several references to the story of Adam and Eve show in the Jewish apocalyptic tradition is not only a tension between the celestial and terrestrial origins of evil, but also a certain syncretism amongst traditions. In this context, it is noticeable that Adam, as the first of the main Jewish characters, sees his responsibility in the edenic sin lessened in many passages. Instead, the evil nature of some organs (but not the individual as a whole), the seductive acts of women, or the influence of the satanic creature will be determined as more and more usual motifs in building the characters relating to the emergence and dissemination of evil on Earth. The ever increasing feminine guilt for the origin of evil – not only Eve's but also the Watchers's wives – stands from the secondary role of women in a patriarchal environment and their link with sexual impurity. On the other hand, the figure of Satan shows an interesting evolution from the first biblical references as a member of the heavenly court and executor of the divine punishment to its role of independent demonic power that deliberately seeks ruining humanity. This idea, which originated from the widespread belief in demons and evil spirits causing the natural evil in the world, will be denied in those texts closest to the sapiential thought, where considerations about the wrong inclination of human hearts highlight the necessity to restrain passions and abide by the divine Law in order to guarantee the correct ethical behaviour of the faithful ones.

Being isolated from the rest of the Jewish society, the Qumran community shows its own particular approach to this issue. As an apocalyptic group, it seems reasonable that amongst the preserved scrolls there are copies of the most influential works of this thought. In this regard, the preservation of 11 Aramaic fragments of *1 Enoch* and 14-15

Hebrew fragments of *Jubilees* must be highlighted. The Watchers myth seems to have been highly considered by this Essenian community, as they include several references to the Fall of the Angels in their writings, although Mastema and Belial appear recurrently in considerations about evil. However, it is also strongly influenced by the sapiential ideology, as it includes some copies (even if fewer) of the deuterocanonical Ben Sira. In the Dead Sea Scrolls there can be seen a vast number of references to the inclination suggested on Sir 15:14 and to the extremely deterministic and dualist view about creation on Sir 36 (33):14-15.

Precisely because it was a sectarian group, it is not surprising that amongst the Qumran documents there has been found the community's own proposal to explain the existence of evil in the world: the *Two Spirits Treatise*. Written around the middle of the 2<sup>nd</sup> c. BCE and being a part of the *Community Rule* (1QS 3:13-4:26), the *Two Spirits Treatise* shows one of the most complex and original understandings of this issue. According to this writing, the opposition between good and evil does not have a specific origin in creation, but it is originated via a multidimensional dualist model (as Frey suggests) which relates three different levels in which the opposition between good and evil stands clear. The first level would be the cosmic one, which refers to the acts of suprahuman powers (the Prince of Light against the Angel of Darkness); the second one would be the ethical level, which refers to the division between righteous and sinners (the sons of justice or light against the sons of falsehood); and the third level would be the anthropological (or psychological) one, which answers to the inner fight inside each man (the spirits of truth and falsehood found at men's hearts). This opposition, based on a mostly deterministic view, leaves the door open, however, to free will by the satanic characterisation of the Angel of Darkness who is responsible not only for his lot, but also for misleading the sons of light.

Some biblical passages could be seen as precedents to this tradition (e.g.: 1 Sam 16:14; 19:9; Is 45:7; Am 3:6; or the already mentioned Sir 36 (33):14-15), although no Jewish text interrelates the different levels of dualism as the *Two Spirits Treatise* does. Even if in recent years it has not been highly considered, the influence of the Zoroastrian tradition seems the most sensible option to explain the development of dualism in this Qumranic composition. As stated in *Yasna* 30:3-5, both spirits born from Ahura Mazdā (Spənta Mainyu and Angra Mainyu) are also related with the good and the evil, the truth and the falsehood and, in later sources, the light and the darkness.

Their identification as supernatural powers, as well as personifications of human qualities, reminds in a great extent to the ample use of the term for spirit (רוח, *ruah*) in Jewish writings. Nonetheless, taking into account it was written during the Hellenistic period, it is more likely that it was influenced by the Iranian dualism via Greek sources, rather than directly from it. Pythagoreans and Stoics stand by views very close to the Persian ideas, and serve as an entry route for this kind of thoughts in Judaism. Unfortunately, the lack of evidence to corroborate this hypothesis makes it almost impossible to demonstrate beyond any doubt this probable influence of the Persian dualism.

It is true that dualist conceptions may not account for a large percentage in the Dead Sea Scrolls collection, and that works so crucial for the community, such as the *Damascus Document* or even the *Community Rule*, show divergent opinions to the ones suggested in the *Treatise*. Nevertheless, the influence of this work in the Qumran documents as a whole cannot be denied. The *War Rule*, the *Visions of Amram* and the *Book of Mysteries*, as well as some liturgical texts and the enigmatic 4Q186 show that this writing is more than a mere anecdotal dualist reference. The ideological variety appreciated throughout the documents that shape the Dead Sea Scrolls proves how the development of the opinions about the origin of evil in the Jewish apocalyptic tradition, even in a such limited area like Qumran, shows a great variety which, although complicating its study, only serves to highlight its immense richness.

In conclusion, the different apocalyptic proposals referring to the origins of evil must not be understood as static compartments. Even if identifying the satanic figure with a fallen angel could lead to thinking on a predominance of the Enochic ideas in the Jewish apocalyptic tradition (as Sacchi and Boccaccini defend), the truth is that the literature of the period shows a great variety of answers to this theodicy issue that cannot always be specifically linked to the Enochic tradition. The different considerations about the earthly origin of evil and the innate tendency of men are clear evidence of it. Other relevant works in the apocalyptic tradition, like the biblical book of Daniel say nothing about the origin of evil, and even less about the descent of the Watchers. On the other hand, the various schools of thought hidden behind the writings maintain an enriching dialogue among them. Taking the well-known biblical tradition as a basis, but widening and modifying it according to the influences resulting from the Hellenistic context, the Jewish apocalyptic tradition is characterised by great ideological

diversity, which offers a broad range of possibilities to explain the existence of evil in the world in all its variants, both moral as well as natural.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **FUENTES LITERARIAS, EDICIONES Y TRADUCCIONES**

#### **TEXTOS BÍBLICOS**

CANTERA BURGOS, F. Y M. IGLESIAS GONZÁLEZ, eds. (2003<sup>3</sup>): *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

ELLIGER, K. Y W. RUDOLPH, eds. (1997<sup>5</sup>): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

RAHLFS, A. Y R. HANHART, eds. (2006<sup>2</sup>): *Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

#### **APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO**

ALEXANDER, P., trad. (1983): “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch”, en J. H. Charlesworth, J. H., ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 223-315.

ALVARADO, S. (2009): “Apocalipsis de Abrahán”, en A. Díez Macho y A. Piñero, eds., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo VI*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 63-106.

ANDERSEN, F. I., trad. (1983): “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 91-221.

ANDERSON, G. A. Y M. E. STONE (1999): *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition*, Atlanta, Georgia, Scholars Press (Primera edición: 1994).

BLACK, M. (1985): *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Translation*, Leiden, E. J. Brill.

BOGAERT, P. (1969): *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction du Syriaque et commentaire*, 2 vols., Paris, Les éditions du Cerf.

CORRIENTE, F. Y A. PIÑERO (1983): “Libro de los Jubileos. Traducción de la versión etiópica”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 67-193.

CORRIENTE, F. Y A. PIÑERO (1984): “Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego)”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV: Ciclo de Henoc*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 13-143.

CORRIENTE CÓRDOBA, F. Y L. VEGAS MONTANER (2009): “Ascensión de Isaías”, en A. Diez Macho y A. Piñero, eds., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo VI*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 545-627.

CHARLES, R. H. (1913): “2 Baruch, or the Syriac Apocalypse of Baruch”, en R. H. Charles, ed., *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, Oxford, Clarendon Press, pp. 470-526.

CHARLES, R. H. (2013): *The Book of Enoch. Translated by R. H. Charles with a new Introduction by Paula Gooder*, London, SPCK Classics.

CHARLES, R. H. (1913): “The Book of Jubilees”, en R. H. Charles, ed., *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, Oxford, Clarendon Press, pp. 470-526.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1983): “Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés)”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 317-352.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2009): “Apocalipsis Griego de Baruc”, en A. Diez Macho y A. Piñero, eds., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo VI*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 233-255.

FUENTE ADÁNEZ, A. DE LA (1983): “Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón)”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 197-316.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1981): “4Q Mes. Aram. y el Libro de Noé”, *Salmanticensis*, 28, pp. 195-232.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., ed. (2009<sup>6</sup>): *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. Y E. J. C. TIGCHELAAR (1997-1998): *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., Leiden, New York, Köln, Brill.



- GAYLORD, H. E., JR., trad. (1983): “3 (Greek Apocalypse of) Baruch”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 653-679.
- ISAAC, E., trad. (1983): “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 5-89.
- JOHNSON, M. D., trad. (1985): “Life of Adam and Eve”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 249-295.
- KEE, H. C., trad. (1983): “Testaments of the Twelve Patriarchs”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 775-828.
- KLIJN, A. F. J., trad. (1983): “2 (Syriac Apocalypse of) Baruch”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 615-652.
- LAURENCE, R., trad. (1821): *The Book of Enoch the Prophet*, Oxford, J. Parker.
- LAURENCE, R., ed. (1838): *Libri Enoch prophetae Versio Ethiop*, Oxford, Typis Academicis.
- MARRASSINI, P. (1989): “Quarto Libro di Ezra”, en P. Sacchi, ed., *Apocrifi dell’Antico Testamento II*, Torino, Utet, pp. 235-377.
- METZGER, B. M., trad. (1983): “The Fourth Book of Ezra”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 517-559.
- MILIK, J. T. (1976): *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, Clarendon Press.
- MUÑOZ LEÓN, D. (2009): “Libro IV de Esdras”, en A. Díez Macho y A. Piñero, eds., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo VI*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 303-465.

NAVARRO, M. A. (1984): “Libro hebreo de Henoc (Sefer Hekalot)”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV: Ciclo de Henoc*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 203-291.

NICKESLBURG, G. W. E. Y J. C. VANDERKAM (2012): *I Enoch. The Hermeneia Translation*, Minneapolis, Fortress Press.

PIÑERO, A. (1987): “Testamentos de los Doce Patriarcas”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo V: Testamentos o discursos de adiós*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 11-158.

RÍO SÁNCHEZ, F. DEL Y J. J. ALARCÓN SÁINZ (2009): “Apocalipsis siríaco de Baruc”, en A. Diez Macho y A. Piñero, eds., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo VI*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 167-230.

RUBINKIEWICZ, R., trad. (1983): “Apocalypse of Abraham”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 681-705.

STONE, M. E. Y M. HENZE (2013): *4 Ezra and 2 Baruch: Translations, Introductions, and Notes*, Minneapolis, Fortress Press.

SANTOS OTERO, A. DE (1984): “Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo)”, en A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV: Ciclo de Henoc*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 147-202.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2002<sup>2</sup>): “Oráculos sibilinos”, en A. Diez Macho y A. Piñero Sáenz, eds., *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo III*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 329-603.

VANDERKAM, J. C., trad. (1989): *The Book of Jubilees*, Lovanii, E. Peeters.

WINTERMUTE, O. S., trad. (1985): “Jubilees”, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City, New York, Doubleday, pp. 35-142.

#### OTRAS OBRAS JUDÍAS

CALÉS, M., ed. (1964-): *El Talmud de Babilonia*, Buenos Aires, Abraham J. Weiss y Acervo Cultural.

- CORTÈS, E Y T. MARTÍNEZ, eds. (1989): *Sifre Deuteronomio: comentario Tannaitico al Libro del Deuteronomio I*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya y Herder.
- GOLDMAN, E. A., trad. (1988): *The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation. Vol.16, Rosh Hashanah*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MAHER, M., trad. (1992): *Targum Pseudo-Jonathan, Genesis*, Collegeville, Minn., Liturgical Press.
- MAHER, M., trad. (1994): *Targum Pseudo-Jonathan, Leviticus*, Collegeville, Minn., Liturgical Press.
- MARTÍN, J. P., dir. (2009-2016): *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 8 vols., Madrid, Trotta.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M., trad. (1997): *Flavio Josefo. La guerra de los judíos*, 2 vols., Madrid, Gredos.
- SHTAINBERG, A. Z. (1984): *Midrash Rabbah ha-Mebo'ar. Sefer Debarim*, Jerusalén : Makon ha-Midrash ha-Mebo'ar.
- SHTAINBERG, A. Z. (1987): *Midrash Rabbah ha-Mebo'ar. Sefer Be-reshit*, Jerusalén : Makon ha-Midrash ha-Mebo'ar.
- VARA DORADO, J., ed. (2002): *Flavio Josefo. Antigüedades judías*, 2 vols., Madrid, Akal/Clásica.
- VEGAS MONTANER, L. (1994): *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11): Comentario midrásico al libro de Génesis*, Estella, Editorial Verbo Divino.

#### MITOLOGÍA DEL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

- BERGUA, J. B., trad. (1992<sup>2</sup>): *El Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes religiones*, Madrid: Clásicos Bergua.
- BERNABÉ, A. (1987): *Textos literarios hetitas*, Madrid, Alianza Editorial.
- GELLER, M. J. (2007): *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

GOETZE, A. (1969<sup>3</sup>): “Hittite Myths, Epics, and Legends”, en J. B. Pritchard, J. B., ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 120-128, 519.

GÜTERBOCK, H. G. (1948): “The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myth: Oriental Forerunners of Hesiod”, *AJA*, 52, pp. 123-134.

GÜTERBOCK, H. G. (1951): “The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”, *Journal of Cuneiform Studies*, 5, pp. 135-161.

GÜTERBOCK, H. G. (1952): “The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued)”, *Journal of Cuneiform Studies*, 6, pp. 8-42.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. (2005): “Adapa o la inmortalidad frustrada: reflexiones sobre el poema de Adapa”, *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad*, VIII, pp. 173-200.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, R., trad. (2015): *El poema de Gilgamesh*, Madrid, Cátedra.

LAMBERT, W. G. Y A. R. MILLARD, eds. (1999): *Atra-Hasis: the Babylonian story of the flood*, Winona Lake, Eisenbrauns.

#### FUENTES CLÁSICAS Y CRISTIANAS

ALEGRE GORRI, A., trad. (2011): *Platón. Diálogos [II]: República, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Crisias o Atlántico*, Madrid: Editorial Gredos.

ALFARO BECH, V. Y V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, trads. (2001): *El adorno de las mujeres*, Málaga, Universidad de Málaga.

BARRIO SANZ, E. DEL, ET. AL. trads. (2003): *Plinio el Viejo. Historia natural. Libros VII-XI*, Madrid, Editorial Gredos.

CALVO MARTÍNEZ, J. L., trad. (2003): *Ética a Nicómaco. Aristóteles*, Madrid, Alianza Editorial.

DEL BARRIO SANZ, E., ed. (2003): *Historia natural. Libros VII-XI*, Madrid, Gredos.

EUSEBIO DE CESAREA (2011) *Preparación evangélica I: Libros I-IV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

GARCÍA GUAL, C., trad. (1981): “Protágoras”, en Platón, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*.

*Introducción de Emilio Lledó; traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual*, Madrid, Gredos, pp. 489-589.

GARCÍA GUAL, C., trad. (2007): *Odisea. Homero*, Madrid, Alianza Editorial.

GARCÍA MORENO, J., trad. (2004): *Biblioteca mitológica. Apolodoro*, Madrid, Alianza Editorial.

MARTÍNEZ GARCÍA, O., trad. (2006): *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo. Platón*, Madrid, Alianza Editorial.

MARTÍNEZ GARCÍA, O., trad. (2011): *Iliada. Homero*, Madrid, Alianza Editorial.

MEUNIER, M., trad. (1976): *Plutarco. Los misterios de Isis y Osiris*, Barcelona, Glosa.

MORALEJO, J. L., trad. (2007): *Horacio. Odas, Canto Secular, Epodos*, Madrid: Editorial Gredos.

MOST, G. W., ed. (2006): *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, Loeb Classical Library 57, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. Y A. MARTÍNEZ DíEZ, trads. (2000): *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid, Editorial Gredos.

RAMÍREZ DE VERGUER, A. Y F. NAVARRO ANTOLÍN, trads. (2011): *Metamorfosis. Ovidio*, Madrid, Alianza Editorial.

RAMOS JURADO, E. Á., trad. (2001): *Tragedias. Esquilo*, Madrid, Alianza Editorial.

SUÁREZ DE LA TORRE, E., trad. (2014): *Hesíodo. Teogonía*, Madrid, Dykinson.

TORRES ESBARRANCH, J. J., trad. (2004): *Diódoro Siculo. Biblioteca histórica. Libros IV-VIII*, Madrid, Gredos.

#### **PUBLICACIONES ACADÉMICAS**

ABEGG, M. (2003): *The Dead Sea Scrolls Concordance, vol. 1: The Non-Biblical Texts from Qumran [Part One]*, Leiden, Brill.

ABUMALHAM, M. (2007): *El islam: De religión de los árabes a religión universal*, Madrid, Trotta y Universidad de Granada.

ADAMS, S. L. (2008): *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions*, Leiden, Brill.

- AITKEN, J. (1999): "Apocalyptic, Revelation and Early Jewish Wisdom Literature", en C. T. R. Hayward, eds., *New Haven and New Earth: Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, Leiden: Brill, 1999, pp. 181-93.
- AITKEN, J. K. (2002): "Divine Will and Providence", en Egger-Wenzel, R., ed., *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham-Ushaw College 2001*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 282-301.
- ALBRIGHT, W. F. (1955): "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible", *BASOR*, 140, pp. 27-33.
- ALEXANDER, P. S. (1972): "The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6", *JJS*, 23, pp. 60-71.
- ALEXANDER, P. (1996): "The Redaction-History of *Serekh ha-Yahad*: A Proposal", *RevQ*, 17, pp. 437-456.
- ALEXANDER, P. S. (2006): "Predestination and Free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls", en J. M. Barclay y S. J. Gathercole, eds., *Divine and human agency in Paul and his cultural environment*, London, T&T Clark, pp. 27-49.
- ALEXANDER, P. S. Y G. VERMES (1998): *Serekh ha-Yahad and Two Related Texts. Qumran Cave 4, vol. 19*, Oxford, Clarendon.
- ALLEGRO, J. M. ET AL (1956): "Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân", *RB*, 63, 1, pp. 49-67.
- ANDERSON, G. A. (1998): "Adam and Eve in the 'Life of Adam and Eve'", en M. E. Stone y T. A. Bergren, eds., *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, pp. 7-32.
- ANDERSON, G. A. (2000a): "Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books", en G. A. Anderson, M. E. Stone y J. Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, pp. 133-147.
- ANDERSON, G. A. (2000b): "The Original Form of the *Life of Adam and Eve*: A Proposal", en G. A. Anderson, M. E. Stone y J. Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, pp. 215-231.
- ARANDA PÉREZ, G., F. GARCÍA MARTÍNEZ Y M. PÉREZ FERNÁNDEZ (1996): *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, Editorial Verbo Divino.

- ARGALL, R. (1995): *1 Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation, and Judgement*, Atlanta, Scholars Press.
- AUFRÈRE, S. H. (2011): “Dualism and Focalization in Alexandrian Religious Thought in Egypt at the Beginning of the Ptolemaic Period: Manetho of Sebennytos and the Argive Myth”, en A. Lange et al., eds., *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 36-54.
- AVERY-PECK, A. J. (2005): “Sin in Judaism”, en J. Neusner, A. J. Avery-Peck y W. S. Green, eds., *The Encyclopaedia of Judaism. Second Edition. Volume IV: Re-Z*, Leiden, Boston, Brill, pp. 2473-2485.
- BARKER, M. (1987): *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, London, SPCK.
- BARKER, M. (2005): *The Lost Prophet. The Book of Enoch and its Influence on Christianity*, Sheffield, Phoenix Press.
- BASKIN, J. R. (2005): “Women and Judaism”, en J. Neusner, A. J. Avery-Peck y W. S. Green, eds., *The Encyclopaedia of Judaism. Second Edition. Volume IV: Re-Z*, Leiden, Boston, Brill, pp. 2792-2817.
- BATTO, B. F. (1992): *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Westminster.
- BAUTCH, K., C. (2006): “What Becomes of the Angels’ ‘Wives’? A Text-Critical Study of 1 Enoch 19:2”, *JBL*, 125, pp. 766-780.
- BLAU, L. (1906): “Samael”, en *Jewish Encyclopedia*. Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13055-samael> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]
- BLAU, L. Y K. KOHLER (1906): “Angelology”, en *Jewish Encyclopedia*. Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]
- BEER, G. (1900): “Das Buch Henoch”, en E. Kautzsch, ed., *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des AT*, vol. 2, Tübingen, Mohr, pp. 217-310.

- BERNABÉ, A. (2004): “Ventajas e inconvenientes de la anarquía. El mito hitita del dios KAL y sus paralelos en Hesíodo”, *Isimu*, 7, pp. 63-76.
- BERNABÉ, A. (2008): *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid, Abada.
- BERNABÉ, A. Y F. CASADESÚS, coords. (2008): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, 2 vols., Madrid, Akal.
- BLENKINSOPP, J. (1999): *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- BOCCACCINI, G. (1991): *Middle Judaism: Jewish thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis, Fortress Press.
- BOCCACCINI, G. (1998): *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.
- BOYARIN, D. (1993): *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press.
- BOYCE, M. (1997): *A History of Zoroastrianism. Volume one: The Early Period*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill.
- BRAND, M. T. (2011): “*At the Entrance Sin is Crouching*”: *The Source of Sin and Its Nature as portrayed in Second Temple Literature*, Tesis Doctoral inedita, New York University.
- BRAND, M. T. (2013): *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BREMMER, J. N. (2006): *La religión griega: Dioses y hombres: Santuarios, rituales y mitos*, Córdoba, Ediciones El Almendro.
- BROCK, S. P. (1978): “Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to *Jubilees* 11-12 and Its Implications”, *JSJ*, 9, pp. 135-152.
- BURKERT, W. (1985): *Greek Religion*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- CHAPMAN, A. T. Y A. W. STREANE (1914): *The Book of Leviticus*, Cambridge, Cambridge University Press.



- CHAZON, E. G. (1992): "Is *Divrei ha-me'orot* a Sectarian Prayer?", en D. Dimant y U. Rappaport, eds., *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden, Brill, pp. 3-17.
- CHAZON, E. G. (1997): "The Creation and Fall of Adam and Eve in the Dead Sea Scrolls", en J. Frishman y L. van Rampay, eds., *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Leuven, Peeters, pp. 13-24.
- CLIFFORD, R. J. (1972): *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- CLINES, D. J. A. (1979): "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6.1-4) in the Context of the 'Primaeval History' (Genesis 1-11)", *JSOT*, 13, pp. 33-46.
- COBLENTZ-BAUTCH, K. (2006): "What Becomes of the Angels' 'Wives'? A Text-Critical Study of '1 Enoch' 19:2", *JBL*, 125, 4, pp. 766-780.
- COLLINS, J. J. (1978): "Methodological Issues in the Study of 1 Enoch: Reflections on the Articles of P. D. Hanson and G. W. Nickelsburg", *SBLSP*, 13, pp. 315-321.
- COLLINS, J. J., ED. (1979): *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Missoula, MT, Scholars Press.
- COLLINS, J. J. (1982): "The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers", *CBQ*, 44, pp. 91-111.
- COLLINS, J. J. (1984): *Daniel with and Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.
- COLLINS, J. J. (1986): *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, Crossroad.
- COLLINS, J. J. (1997a): *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London, New York, Routledge.
- COLLINS, J. J. (1997b): *Seers, Sybils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, Brill.
- COLLINS, J. J. (1997c): *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press.
- COLLINS, J. J. (1998<sup>2</sup>): *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.

COLLINS, J. J. (1999): "In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran", en D. W. Parry y E. Ulrich, eds., *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Leiden, Brill, pp. 609-618.

COLLINS, J. J. (2000): "Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls", en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 9-28.

COLLINS, J. J. (2005): *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, Leiden, Boston, Brill.

COLLINS, J. J. (2010): "Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls", en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 9-28.

COLLINS, J. J. (2012) *The Dead Sea Scrolls. A Biography*, Princeton, Princeton University Press.

COLLINS, J. J. (2014a): *Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls*, Tübingen, Mohr Siebeck.

COLLINS, J. J. (2014b): "What Is Apocalyptic Literature?", en J. J. Collins, ed., *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 1-16.

COOK, S. L. (2014): "Apocalyptic Prophecy", en J. J. Collins, ed., *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 19-35.

CROSS, F. M. (1973): *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.

DAVENPORT, G. L. (1971): *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, E. J. Brill.

DAVIDSON, M. J. (1992): *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, Sheffield, JSOT Press.

DAVIES, P. R. (1983): *The Damascus Covenant: An Interpretation of the "Damascus Document"*, Sheffield, JSOT Press.

- DAVIES, P. R. (1985): "Eschatology at Qumran", *Journal of Biblical Literature*, 104, pp. 39-55.
- DAVIES, P. R. (2006): "And Enoch Was Not, For Genesis Took Him", en C. Hempel y J. M. Lieu, eds., *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, Leiden, Boston, Brill, pp. 97-107.
- DE JONG, A. (2010): "Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls", J. J. Collins y T. H. Lim, eds., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 479-500.
- DE JONGE, M. Y J. TROMP (1997): *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- DEIANA, G. (1988): "Azazel in Lev. 16", *Lateranum*, 54, pp. 16-33.
- DELCOR, M. (1976): "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions", *Revue de l'histoire des religions*, 190, 1, pp. 3-53.
- DELCOR, M. Y F. GARCÍA MARTÍNEZ (1982): *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- DIEZ MACHO, A. (1984): *Apócrifos del Antiguo Testamento I: Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- DIMANT, D. (1974): "*The Fallen Angels*" in the Dead Sea Scrolls and in the Apocryphal and Pseudepigraphic Books Related to Them, Tesis Doctoral inedita, Universidad Hebrea de Jerusalén (En hebreo).
- DIMANT, D. (1978): "1 Enoch 6-11: A Methodological Perspective", *SBLSP*, 13, pp. 323-339.
- DIMANT, D. (1979): "The 'Pesher on the Periods' (4Q180) and 4Q181", *Israel Oriental Studies*, 9, pp. 77-102.
- DIMANT, D. (1984): "Qumran Sectarian Literature", en M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia, Fortress, pp. 483-550.
- DIMANT, D. (1995): "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", en D. Dimant y L. H. Schiffman, eds., *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on*

*the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, Leiden, Brill, pp. 23-58.

DIMANT, D. (2010): "Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts: The Case of Belial and Mastema", en A. Roitman, L. H. Schiffman y S. Tsoref, eds., *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture*, Leiden y Boston, Brill, pp. 235-256.

DOZEMAN, T. B. Y K. SCHMID, eds. (2006): *A Farewell to the Yahvist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

DRAWNEL, H. (2007): "Moon computation in the Aramaic Astronomical Book (1)", *RevQ*, 23, pp. 3-42.

DRIVER, G. R. (1965): *The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution*, New York, Schocken Books.

DUHAIME, J. (1987): "Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran", *CBQ*, 49, pp. 32-56.

DUHAIME, J. (2004): *The War Texts. 1QM and Related Manuscripts*, New York, T&T Clark International.

DUPONT-SOMMER, A. D. (1952), "L'instruction sur les deux esprits dans le *Manuel de Discipline*", *RHR*, 142, pp. 5-35.

EISENMAN, R. (1983): *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*, Leiden, E.J. Brill.

EL MUNDO (2017): "Hallan una nueva cueva en Israel que albergó los Rollos del Mar Muerto". Disponible en:

<https://www.elmundo.es/ciencia/2017/02/09/589cab4bca4741a9318b463f.html>

[Consulta: 22 de septiembre de 2018].

ELGVIN, T. (1994): "The Genesis Section of 4Q422 (4QparaGenExod)", *DSD*, 1, p. 180-196.

ELGVIN T. Y E. TOV (1994): "Paraphrase of Genesis and Exodus", en H. Attridge et al., *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts, Part 1, DJD 13*, Oxford, Clarendon, pp. 421-422.

EVANS, C. A. (2000): “Qumran’s Messiah: How Important Is He?”, en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 135-149.

FELDMAN, L. H. (1998): *Studies in Josephus’ Rewritten Bible*, Leiden, Brill.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1993): “Exégesis e ideología en el judaísmo del s. I. Héroes, heroínas y mujeres”, *Sefarad: revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 53, 2, pp. 273-288.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2013): “El judaísmo helenístico y la biblioteca de Alejandría”, en L. Millares Maciá y E. Martín Contreras, eds., *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, Granada, Universidad de Granada, pp. 77-92.

FIELDS, W. W. (2009): *The Dead Sea Scrolls. A Full History. Volume 1*, Leiden, Brill.

FINKELSTEIN, J. J. (1963): “The Antediluvian Kings: A University of California Tablet”, *JCS*, 17, pp. 39-51.

FREY, J. (1997): “Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library”, en M. Bernstein, F. García Martínez y J. Kampen, eds., *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995*, Leiden, Brill, pp. 275-335.

FREY, J. (2014): “Apocalyptic Dualism,” en J. J. Collins, ed., *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 271-294.

FRÖHLICH, I. (2011): “The Figures of the Watchers in Enochic Tradition (1-3 Enoch)” *Henoch*, 31(1), pp. 6-26.

FRYMER-KENSKY, T. (1992): *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York, Fawcett Columbine.

GALINDO AYALA, C. (2013): *Apocalíptica y mística judías: una relación de interdependencia*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/22362/> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

GARCÍA GARCÍA, E. M. (2013): “¿Judaísmo o judaísmos? La diversidad en el período del II Templo”, *El Olivo*, 37(70), pp. 5-30.

GARCÍA GARCÍA, E. M. (2015): “La helenización de Palestina en época del Segundo Templo”, Trabajo Fin de Máster, Universidad Complutense de Madrid, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/28587/> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

GARCÍA GUAL, C. (1979): *Prometeo: mito y tragedia*, Libros Hiperión 36, Madrid, Ediciones Peralta.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1988): “Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis”, *Folia Orientalia*, 25, pp. 113-136.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1997<sup>2</sup>): “Los manuscritos del Mar Muerto”, en F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, pp. 13-29.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1998): “Apocalypticism at Qumrán”, en J. J. Collins, ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism I. The origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York, Continuum, pp. 166-172.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1999): “Debates recientes en torno a los manuscritos de Qumrán”, en J. Trebolle Barrera, coord., *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, pp. 55-79.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (2003): “Caín, su padre y el origen del mal”, en V. Collado Bertomeu, ed., *Palabra, Prodigio, Poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, pp. 17-35.

GIL IBÁÑEZ, A. J. (2010): *Mal, religion y saber: una lucha relacional-integral frente a una realidad ambivalente*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología e Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/11963/> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

GLASSON, T. F. (1961): *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London, S.P.C.K.

GOFF, M. J. (2006): *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Boston, Brill.

GOFF, M. (2014): “Wisdom and Apocalypticism”, en J. J. Collins, ed., *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 52-68.

- GOLB, N. (1980): "The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124, 1, pp. 1-24.
- GOLDSCHMIDT, L. (1892): *Das Buch Henoch aus dem Aethiopischen in die ursprünglichen hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, mit einer Einleitung und Noten versehen*, Berlin, Richard Heinrich.
- GOODER, P. (2013): "Introduction", en R. H. Charles, trad., *The Book of Enoch. Translated by R. H. Charles with a new Introduction by Paula Gooder*, London, SPCK Classics, pp. vii-xxvi.
- GRAF, F. (1993): *Greek Mythology: An Introduction*, Baltimore, John Hopkins University.
- GRAF, F. (1999): "Mythical Production: Aspects of Myth and Technology in Antiquity", en R. Buxton, ed., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, pp. 317-328.
- GRELOT, P. (1958): "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Son origine et signification", *RSR*, 46, pp. 4-26; 181-210.
- GRELOT, P. (1975): "Hénoch et ses écritures", *RB*, 82, pp. 481-500.
- GRUENWALD, I. (1980): *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden, Brill.
- GUNKEL, H. (1895): *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- GUNKEL, H. (1997): *Genesis*, Macon, Mercer University.
- GUTHRIE, W. K. C. (1978): *A History of Greek Philosophy. Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALPERN-AMARU, B. (1999): *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden, Brill.
- HANNEKEN, T. R. (2006): "Angels and Demons in the Book of Jubilees and Contemporary Apocalypses", *Henoch*, 28, 2, pp. 11-25.
- HANSON, P. D. (1976): "Apocalypse, Genre" y "Apocalypticism", en K. Crim, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement Volume*, Nashville, Abingdon, pp. 27-34.

- HANSON, P. D. (1977): "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11", *JBL*, 96, pp. 195-233.
- HANSON, P. D. (1979): *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Revised Edition*, Philadelphia, Fortress Press.
- HARRINGTON, D. J. (1996): *Wisdom Texts from Qumran*, London, Routledge.
- HEGER, P. (2010): "Another Look at Dualism in Qumran Writings", en G. G. Xeravits, ed., *Dualism in Qumran*, London, New York, T&T Clark, pp. 39-101.
- HEMPEL, C. (2010): "The Treatise on the Two Spirits and the Literary History of the Rule of the Community", en G. G. Xeravits, ed., *Dualism in Qumran*, London, New York, T & T Clark, pp. 102-120.
- HEMPEL, C. (2013): *The Qumran Rule Texts in Context*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- HENDEL, R. S. (1987): "Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4", *JBL*, 106, pp. 13-26.
- HENDEL, R. (2004): "The Nephilim were on the Earth: Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context", en C. Auffarth y L. T. Stuckenbruck, eds., *The Fall of the Angels*, Leiden, Boston, Brill, pp. 11-34.
- HENGEL, M. (1974): *Judaism and Hellenism*, vol. 1, Philadelphia, Fortress.
- HENGEL, M. (2010): "Qumran and Hellenism", en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 46-56.
- HESS, R. S. (1989): "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature", *Biblica*, 70, pp. 241-254.
- HIMMELFARB, M. (1993): *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York, Oxford University Press.
- HIMMELFARB, M. (2002): "The Book of the Watchers and the Priests of Jerusalem", *Henoch*, 24, pp. 131-135.
- HIMMELFARB, M. (2005): "Jubilees and Sectarianism", en G. Boccaccini, ed., *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 129-131.



HIMMELFARB, M. (2010): *The Apocalypse: A Brief History*, Chichester, Wiley-Blackwell.

HIRSCH, E. G. ET AL. (1906): “Cherub (כְּרוּב; plural, Cherubim)”, en *Jewish Encyclopedia*. Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4311-cherub> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

HØGENHAVEN, J. (2016): “Adam in Qumran Wisdom Literature with Special Regard to 4QInstruction”, en A. Laato y L. Valve, eds., *Adam and Eve Story in the Hebrew Bible and in Ancient Jewish Writings Including the New Testament*, Turku, Finland, y Winona Lake, Indiana, Åbo Akademi University y Eisenbrauns, pp. 177-209.

HULTGÅRD, A. (2006): “La religión irania en la antigüedad. Su impacto en las religiones de su entorno: judaísmo, cristianismo, gnosis”, en A. Piñero Sáenz, ed., *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, pp. 551-593.

JACOBS, J. Y L. BLAU (1906): “Satan”, en *Jewish Encyclopedia*. Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13219-satan> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

JASTROW, M. (1914): *Hebrew and Babylonian Traditions*, New York, Scribner.

JASTROW, M. ET AL. (1906): “Belial”, en *Jewish Encyclopedia*. Disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2805-belial> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

JEREMIAS, J. (1985<sup>3</sup>): *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

KELLY, H. A. (2006): *Satan: A Biography*, Cambridge et al., Cambridge University Press.

KISTER, M. (2010): “‘Inclination of the Heart of Man,’ the Body and Purification from Evil”, en M. Bar-Asher y D. Dimant, eds., *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls VIII*, Jerusalem, Bialik Institute y Haifa University Press, pp. 243-286 (En hebreo).

KOCH, K. (1972): *The Rediscovery of the Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*, Naperville, Allenson.

- KRAEMER, D. (2005): "Evil and Suffering, Judaic Doctrine of", en J. Neusner, A. J. Avery-Peak y W. S. Green, eds., *The Encyclopaedia of Judaism. Second Edition. Volume I: A-E*, Leiden, Boston, Brill, pp. 778-784.
- KUGEL, J. L. (2009): "On the Interpolations in the Book of *Jubilees*", *RevQ*, 94, pp. 215-272.
- KUGEL, J. L. (2012): *A Walk through Jubilees: Studies on the Book of Jubilees and the World of its Creation*, Leiden y Boston, Brill.
- KUHN, K. G. (1952): "Die Sektenschrift und die iranische Religion", *ZTK*, 49, pp. 296-316.
- KVANVIG, H. S. (1988): *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- KVANVIG, H. S. (2002): "The Watchers Story, Genesis, and Atra-Ḥasīs: A Triangular Reading", *Henoch*, XXIV, pp. 17-21.
- KVANVIG, H. S. (2005): "Jubilees – Read as a Narrative", en G. Boccaccini, ed., *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 75-83.
- LAATO, A. Y L. VALVE (2016): "Understanding the Story of Adam and Eve in the Second Temple Period", en A. Laato y L. Valve, eds., *Adam and Eve Story in the Hebrew Bible and in Ancient Jewish Writings Including the New Testament*, Turku, Finland, y Winona Lake, Indiana, Åbo Akademi University y Eisenbrauns, pp. 1-30.
- LANGE, A. (1995): *Weisheit und Prädestination*, Leiden, Brill.
- LAMBERT, W. (1967): "Enmeduranki and Related Matters", *JCS*, 21, pp. 126-138.
- LAURENCE, M. A. (2010): "Análisis comparativo del mito de Prometeo según Esquilo y Hesíodo", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 44. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero44/mitprome.html> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]
- LEONHARDT-BALZER, J. (2010): "Evil, Dualism and Community: Who/What Did the Yahad Not Want to Be?", en G. G. Xeravits, ed., *Dualism in Qumran*, London, New York, T&T Clark, pp. 121-147.

- LESSES, R. (2014): “‘The Most Worthy of Women is a Mistress of Magic’: Women as Witches and Ritual Practitioners in I Enoch and Rabbinic Sources”, en K. B. Stratton y D. S. Kalleres, eds., *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 71-107.
- LEVISON, J. R. (1988): *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, Sheffield, JSOT.
- LEVISON, J. R. (2000): “The Exoneration and Denigration of Eve in the Greek Life of Adam and Eve”, en G. A. Anderson, M. E. Stone y J. Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, pp. 251-275.
- LIM, T. H. (1997): “303. Meditation on Creation A”, en T. Elgvin et al., eds., *Qumran Cave 4. XV Sapiential Texts, Part I, DJD 20*, Oxford, Clarendon, pp. 151-153.
- LIM, T. H. (2000): “The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation”, en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 57-73.
- LONG, A. A. Y D. N. SEDLEY (1987): *The Hellenistic Philosophers: Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAGNESS, J. (2002): *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans.
- MCCARTER, P. K. (2011): “Dualism in Antiquity”, en A. Lange et al., eds., *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 19-35.
- METSO, S. (1997): *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Leiden, New York, E.J. Brill.
- MEYERS, C. (2013): *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- MILIK, J. T. (1971): “Problèmes de la littérature Hénochique à la lumière des fragments Araméens de Qumrân”, *The Harvard Theological Review*, 64, pp. 333-378.

- MILLER, P. L. (2011): "Greek Philosophical Dualism", en A. Lange et al., eds., *Light Against darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 107-144.
- MORAN, W. L. (1971): "Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood", *Biblica*, 52, pp. 51-61.
- MURO, E. A. (1997): "The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7 ("7Q4, 7Q8, & 7Q12 = 7QEn gr = Enoch" 103:3-4, 7-8)", *RevQ*, 18, 2 (70), pp. 307-312.
- NAJMAN, H. (2014): "The Inheritance of Prophecy in Apocalypse", en J. J. Collins, ed., *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 36-51.
- NEBE, G. W. (1988): "7Q4 - Möglichkeit und Grenze einer Identifikation", *RevQ*, 13, pp. 629-633.
- NEWSON, C. A. (1980): "The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgement", *CBQ*, 42, pp. 310-329.
- NEWSOM, C. (1990): "The Sage in the Literature of Qumran: The Functions of the Maskil", en J. G. Gammie y L. G. Perdue, eds., *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, pp. 373-382.
- NEWSOM, C. A. (2004): *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*, Leiden, Brill.
- NEWSOM, C. A. (2017): "Sin-Consciousness, Self-Alienation and the Development of the Introspective Self in Second Temple Judaism", Conferencia presentada el 5 de abril de 2017 en New Haven, Yale Divinity School.
- NEWMAN, R. C. (1984): "The Ancient Exegesis of Genesis 6:2,4", *Grace Theological Journal*, 5, 1, pp. 13-36.
- NICKELSBURG, G. W. E. (1977): "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11", *JBL*, 96, 3, pp. 383-405.
- NICKELSBURG, G. W. E. (2001): *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis, Fortress Press.
- NICKELSBURG, G. W. E. (2004): "The Greek Fragments of 1 Enoch from Qumran Cave 7: An Unproven Identification", *RevQ*, 21, 4, pp. 631-634.

- NICKELSBURG, G. W. E. (2005<sup>2</sup>): *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis, Fortress Press.
- NIDITCH, S. (1980): “The Visionary”, en J. J. Collins y W. E. Nickelsburg, eds., *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Chico, CA, Scholars Press, pp. 153-179.
- O’CALLAGHAN, J. (1972): “¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?”, *Biblica*, 53, pp. 91-100.
- OGDEN, D. (2013): *Dragons, Serpents, and Slayern in the Classical and Early Christian Worlds: A Sourcebook*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- OLDRIDGE, D. (2012): *The Devil: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- ORLOV, A. A. (2004): *From Patriarch to the Youth: The Metatron Tradition in 2 Enoch*, Milwaukee, UMI.
- PEARSON, B. A. (1969): “A Reminiscence of Classical Myth at II Peter 2,4”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 10, pp. 71-80.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (1981): *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia, Jerusalén, Estudios exegéticos.
- PHILONENKO, M. (1995): “Mythe et histoire qoumrânienne des deux Esprits: ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique”, en G. Widengren, M. Philonenko y A. Hultgård, eds., *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qumrânien*, Paris, Maisonneuve, pp. 163-211.
- PIÑERO SÁENZ, A. (1991): “El marco religioso del cristianismo primitivo (I)”, en A. Piñero Sáenz, coord., *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, Córdoba/Madrid, Ediciones El Almendro/Universidad Complutense, pp. 37-66.
- POPOVIĆ, M. (2014): “Apocalyptic Determinism”, en J. J. Collins, ed., *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 255-270.
- POPOVIĆ, M. (2017): “Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism: The Two Spirits Treatise (1QS 3:13-4:26) and Other Texts from the Dead Sea

Scrolls”, en J. Baden, H. Najman y E. Tigchelaar, eds., *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, Leiden, Boston, Brill, pp. 1029-1067.

PRUSAK, B. P. (2014): “Woman: Seductive Siren and Source of Sin? Pseudepigraphal Myth and Christian Origins”, en R. R. Ruether, ed., *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition*, Eugene OR, Wipf and Stock Publishers, pp. 89-116.

PUECH, É. (1993): *La croyance des esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle. Vol II*, Paris, Gabalda.

PUECH, É. (2001): “4Q543-4Q549. 4QVisions de ‘Amram<sup>a-g</sup> ar”, en *Qumran Grotte 4 XXII, Textes araméens. Première partie 4Q529-549*, Oxford, Clarendon Press, pp. 283-287.

QIMRON, E. (1992): “Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians”, en J. Treballe Barrera y L. Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress. proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991. Volume I*, Leiden, New York, Brill/Madrid, Editorial Complutense, pp. 287-294.

QIMRON, E. Y J. H. CHARLESWORTH (1994): “Rule of the Community”, en J. H. Charlesworth, ed., *Rule of the Community and Related Documents. The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translations Vol. 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)/ Louisville, Westminster/John Knox, pp. 1-51.

REED, A. Y. (2001): “From Asael and Šemiḥazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 (§§7-8) and the Jewish Reception-History of 1 Enoch”, *JSQ*, 8, pp. 105-136.

REED, A. Y. (2004): “Heavenly Ascent, Angelic Descent, and the Transmission of Knowledge in 1 Enoch 6-16”, en R. S. Boustani y A. Y. Reed, eds., *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, pp. 47-66.

REED, A. Y. (2005a): *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

REED, A. Y. (2005b): “‘Revealed Literature’ in the Second Century b.c.e.: Jubilees, 1 Enoch, Qumran, and the Prehistory of Biblical Canon”, en G. Boccaccini, ed., *Enoch*

and *Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 94-98.

REED, A. Y. (2009): “Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees: The Evidence of Angelology and Demonology”, en G. Boccaccini y G. Ibba, eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 353-368.

REED, A. Y. (2014) “Gendering Heavenly Secrets? Women, Angels, and the Problem of Misogyny and Magic”, en K. B. Stratton y D. S. Kalleres, eds., *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 108-151.

RENGSTORF, K. H. (1960), *Hirbet Qumran un die Bibliothek vom Toten Meer*, Studia Delitzschiana 5, Stuttgart, W. Kohlhammer.

ROTH, C. (1958): *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, New York, Philosophical Library.

ROZEN-ZVI, I. (2011): *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia, Pennsylvania, Pennsylvania University Press.

RUSSELL, D. S. (1964): *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC – AD 100*, London, SCM Press LTD.

SACCHI, P. (1990): *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield, Sheffield Academic Press [Traducción de la obra italiana del mismo año *L’apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia. Excepto indicación expresa, las páginas citadas corresponden a la traducción inglesa].

SACCHI, P. (2004): *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.*, Madrid, Trotta.

SANTOS CARRETERO, C. (2014-2015): *Apócrifos y Apocalípticos: Angelología y demonología en los libros de Henoc*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, Facultad de Filología. Disponible en: <https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/127876> [Consulta: 22 de septiembre de 2018]

SANTOS CARRETERO, C. (2017): “Victimas, tentadoras y... ¿sirenas? Las mujeres que sedujeron a los ángeles en Génesis 6 y 1Henoc”, en J. J. Martínez García et al., eds., *Oriente y Occidente en la Antigüedad. Actas del III Congreso Internacional de*

*Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA II)*, Murcia, Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, pp. 511-524.

SCHOLEM, G. (1941): *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books.

SCHULLER, E. (2010) "Petitionary Prayer and the Religion of Qumran", en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 29-45.

SEGAL, M. (2007): *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Leiden, Brill.

SEIJAS, G. (2014): "El Pentateuco", en G. Seijas, dir., *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, Trotta, pp. 47-67.

SEITZ, O. (1959): "Two Spirits in Man: An Essay in Biblical Exegesis", *NTS*, 6, pp. 82-95.

SHINAN, A. Y Y. ZAKOVITCH (2012): *From Gods to God: How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths & Legends*, Nebraska, University of Nebraska Press and Jewish Publication Society.

SKJÆRVØ, P. O. (2011): "Zoroastrian Dualism", en A. Lange et al., eds., *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 55-91.

SHAVIT, Y. (1994): "The 'Qumran Library' in the Light of the Attitude toward Books and Libraries in the Second Temple Period", en M. O. Wise et al., eds., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present and Future Prospects*, New York, New York Academy of Sciences, pp. 299-317.

SHERWOOD, A. (2013): *Paul and the Restoration of Humanity in Light of Ancient Jewish Traditions*, The Netherlands, Brill.

SPEISER, E. A. (1964<sup>2</sup>): *Genesis*, Garden City, New York, Doubleday.

STEGEMANN, H. (1992): "The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times", en J. Trebolle Barrera y L. Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress. proceedings of the International Congress on the*



*Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991. Volume I*, Leiden, New York, Brill/Madrid, Editorial Complutense, pp. 83-166.

STEGEMANN, H. (1993): *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg, Herder.

STOKES, R. E. (2010): *Rebellious Angels and Malicious Spirits: Explanations on Evil in the Enochic and Related Literature*, Tesis Doctoral inedita, Yale University.

STONE, M. E. (1976): "List of Revealed Things in the Apocalyptic Literature", en F. M. Cross, W. Lemke y P. D. Miller, eds., *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City, NY, Doubleday, pp. 414-452.

STONE, M. E. (1991): *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden et al., E. J. Brill.

STONE, M. E. (1992): *A History of the Literature of Adam and Eve*, Atlanta, Scholars Press.

STONE, M. E. (2000): "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on *the Books of Adam and Eve*", en G. A. Anderson, M. E. Stone y J. Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, pp. 43-56.

STONE, M. E. (2011): *Ancient Judaism: New Visions and Views*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.

STUCKENBRUCK, L. T. (2009): "The Book of Jubilees and the Origin of Evil", en G. Boccaccini y G. Ibba, eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 294-308.

STUCKENBRUCK, L. T. (2011): "The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judaism: The Treatise of the Two Spirits (1QS III: 13-IV: 26) in its Tradition-Historical Context", en A. Lange et al., eds., *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 145-168.

STUCKENBRUCK, L. T. (2017): *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans.

- SUKENIK, E. L. (1948): *Megillot Genuzot mittok Genizah Qedumah še-Nimše'ah be Midbar Yehudah: Seqirah Rišonah*, Jerusalem, Bialik Foundation.
- SUTER, D. (1976): "Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-36", *Hebrew Union College Annual*, 50, pp. 115-135.
- TEICHER, J. L. (1951): "The Dead Sea Scrolls – Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites", *JJS*, 2, pp. 67-99.
- TESTA, P. E. (1969): *Genesi. Introduzione-Storia Primitiva. La Sacra Bibbia*, Roma, Marietti.
- TESTUZ, M. (1960): *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Geneva, Librairie Droz.
- TIGCHELAAR, E. (2008): "The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls, with a Re-Edition of 4Q468i (4QSectorian Text?)", en A. Houtman, A. de Jong y M. Misset-van de Weg, eds., *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 347-358.
- THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM (2017): "Hebrew University Archaeologists Find 12th Dead Sea Scrolls Cave". Disponible en: <http://new.huji.ac.il/en/article/33424> [Consulta: 22 de septiembre de 2018].
- THIERING, B. E. (1979): *Redating the Teacher of Righteousness*, Sydney, Theological Explorations.
- TOV, E. (1999): "A list of the Texts from the Judaean Desert", en P. Flint y J. C. VanderKam, eds., *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment, Volume 2*, Leiden, Brill, pp. 669-717.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1997<sup>2</sup>): "Los descubrimientos de Qumrán, sin ánimo de escándalo", en F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, pp. 31-44.
- TREBOLLE BARRERA, J. (2010): "Figuras de demonios en la Biblia y en las literaturas de su entorno", en Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, *Los rostros del mal*, Madrid, Khaf, pp. 79-105.
- TUSCHLING, R. M. M. (2007): *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Tübingen, Mohr Siebeck.

- ULMER, R. (2005): "Evil Eye in Judaism", en J. Neusner, A. J. Avery-Peck y W. S. Green, eds., *The Encyclopaedia of Judaism. Second Edition. Volume I: A-E*, Leiden, Boston, Brill, pp. 763-778.
- VAN RUITEN, J. T. A. G. M. (2000): *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Leiden, Boston y Köln, Brill.
- VAN RUITEN, J. (2016): "Adam in the Book of Jubilees", en A. Laato y L. Valve, eds., *Adam and Eve Story in the Hebrew Bible and in Ancient Jewish Writings Including the New Testament*, Turku, Finland, y Winona Lake, Indiana, Åbo Akademi University y Eisenbrauns, pp. 143-175.
- VAN SETERS, J. (1983): *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, London, Yale University Press.
- VAN SETERS, J. (1988): "The Primeval Histories of Greece and Israel compared", *ZAW*, 100, pp. 1-22.
- VANDERKAM, J. C. (1977): *Textual and historical studies in the Book of Jubilees*, Missoula, Scholars Press.
- VANDERKAM, J. C. (1978): "Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources", *SBLSP*, 1, pp. 229-251.
- VANDERKAM, J. C. (1984): *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, CBQMS 16, Washington, D.C., Catholic Biblical Association of America.
- VANDERKAM, J. C. (1992): "The *Jubilees* Fragments from Qumran Cave 4", en J. Trebolle Barrera y L. Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991. Volume 2*, Leiden, New York, Brill; Madrid, Editorial Complutense, pp. 635-648.
- VANDERKAM, J. C. (1995): *Enoch: A Man for All Generations*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press.
- VANDERKAM, J. C. (1999): "The Angel Story in the Book of Jubilees", en Chazon, E. y M. Stone, eds., *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, pp. 151-170.

- VANDERKAM, J. C. (2000): “Apocalyptic Tradition in the Dead Sea Scrolls and the Religion of Qumran”, en J. J. Collins y R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls: Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 113-134.
- VANDERKAM, J. C. (2001): *The Book of Jubilees*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- VANDERKAM, J. C. (2003): “The Demons in the Book of Jubilees”, en A. Lange, H. Lichtenberger y K. F. Diethard Römheld, eds., *Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 339-364.
- VANDERKAM, J. C. (2010<sup>2</sup>): *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, MI, Cambridge, William B. Eerdmans.
- VANDERKAM, J. C. (2017): “Mastema in the Qumran Literature and the Book of Jubilees”, en J. Baden, H. Najman y E. Tigheelaar, eds., *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy*, Leiden, Boston, Brill, vol. 2, pp. 1346-1360.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J. (2014): *Los manuscritos del Mar Muerto*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- VEGAS MONTANER, L. (2006): “Enoc, viajero celeste más allá de la muerte”, *Revista de Filología Románica*, anejo IV, pp. 43-58.
- VEGAS MONTANER, L. (2007): “La apocalíptica judía”, *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, 6, pp. 207-238.
- VEGAS MONTANER, L. (2012): “Relecturas del Antiguo Testamento en los apócrifos judíos”, *Estudios Bíblicos*, 70, 2, pp. 185-215.
- VEGAS MONTANER, L. (2014): “Literatura entre la Biblia y la Misná”, en G. Seijas, dir., *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, Trotta, pp. 209-241.
- VEGAS MONTANER, L. Y A. PIÑERO SÁENZ (2006): “El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo”, en A. Piñero Sáenz, ed., *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, pp. 129-163.

- VELTRI, G. (2005): “Wisdom of Jesus ben Sira, Midrash and”, en J. Neusner, A. J. Avery-Peck y W. S. Green, eds., *The Encyclopaedia of Judaism. Second Edition. Volume IV: Re-Z*, Leiden, Boston, Brill, pp. 2779-2792.
- VERMES, G. (1981): *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Philadelphia, Fortress.
- VON DER OSTEN-SACKEN, P. (1969): *Gott und Belial*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- VON RAD, G. (1984<sup>5</sup>): *Teología del Antiguo Testamento. Volumen 2: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca, Sígueme.
- WATSON, P. (1980): “The Tree of Life”, *Restoration Quarterly*, 23, pp. 232-238.
- WERMAN, C. (2007): “The Book of Jubilees in Hellenistic Context”, en L. LiDonnici et al., eds., *The Heavenly Tablets: Jubilee Volume in Honor of Prof. B. Halpern-Amaru*, Leiden, Brill, pp. 133-158.
- WERNBERG-MØLLER, P. (1961): “A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1QSerek III, 13– IV, 26)”, *RevQ*, 3, pp. 413-441.
- WESTERMANN, C. (1984): *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg.
- WESTERMANN, C. (1987): *Genesis*, Edinburg, T&T Clark.
- WRIGHT, A. T. (2015): *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature. Revised edition*, Minneapolis, Fortress Press.
- YARBRO COLLINS, A., ED. (1986): *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, Semeia 36, Decatur, GA, Scholars Press.
- YARBRO COLLINS, A. (1996): *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill.
- YARBRO COLLINS, A. (2011): “Apocalypse Now: The State of Apocalyptic Studies Near the End of the First Decade of the Twenty-First Century”, *The Harvard Theological Review*, 104, 4, pp. 447-457.
- ZAEHNER, R. C. (1961): *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- ZIMMERLI, W. (1983): *Ezekiel 2*, Philadelphia, Fortress.

## **LISTADO DE ABREVIATURAS**

### TEXTOS BÍBLICOS (BIBLIA HEBREA, DEUTEROCANÓNICOS Y NUEVO TESTAMENTO)

Am	Amós
Ap	Apocalipsis de San Juan
Bar	Baruc
Cor	Epístolas a los Corintios
Cr	Crónicas
Dan	Daniel
Deut	Deuteronomio
Éx	Éxodo
Ez	Ezequiel
Gén	Génesis
Hab	Habacuc
He	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jdt	Judit
Jer	Jeremías
Jn	Juan
Jos	Josué
Ju	Jueces
Jud	Epístola de Judas
Lc	Lucas
Lev	Levítico
Mac	Macabeos
Mal	Malaquías

Mc	Marcos
Mt	Mateo
Nah	Nahúm
Núm	Números
Prov	Proverbios
Ped	Epístolas de Pedro
Qoh	Qohelet
Re	Reyes
Rom	Epístola a los Romanos
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
Sam	Samuel
San	Epístola de Santiago
Sir	Sabiduría de Jesús hijo de Sira (o Ben Sira)
Tim	Epístolas a Timoteo
Tob	Tobit
Zac	Zacarías

#### APÓCRIFOS DEL AT, MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO Y OBRAS RABÍNICAS

<i>1 En</i>	<i>1 Enoc o Enoc etiópico</i>
<i>2 Bar</i>	<i>2 Baruc o Apocalipsis siríaco de Baruc</i>
<i>2 En</i>	<i>2 Enoc o Enoc eslavo</i>
<i>3 Bar</i>	<i>3 Baruc o Apocalipsis griego de Baruc</i>
<i>3 En</i>	<i>3 Enoc, Enoc hebreo o Libro de los palacios</i>
<i>4 Esd</i>	<i>4 Esdras</i>
<i>4 Mac</i>	<i>4 Macabeos</i>
<i>AdEvGr</i>	<i>Vida Griega de Adán y Eva</i>

<i>AdEvLat</i>	<i>Vida Latina de Adán y Eva</i>
<i>AntBib</i>	<i>Antigüedades Bíblicas</i>
<i>ApAb</i>	<i>Apocalipsis de Abraham</i>
<i>AscIs</i>	<i>Ascensión de Isaías</i>
<i>b</i>	<i>Talmud de Babilonia</i>
<i>Ber</i>	<i>Tratado de Berakot</i>
<i>CD</i>	<i>Documento de Damasco</i> <sup>675</sup>
<i>DeutRab</i>	<i>Deuteronomio Rabbah</i>
<i>GnRab</i>	<i>Génesis Rabbah</i>
<i>j</i>	<i>Talmud de Jerusalén</i>
<i>Jub</i>	<i>Jubileos</i>
<i>OrSib</i>	<i>Oráculos sibilinos</i>
<i>RH</i>	<i>Tratado de Rosh ha-Shanah</i>
<i>Sanh</i>	<i>Tratado de Sanhedrin</i>
<i>Suk</i>	<i>Tratado de Sukkah</i>
<i>TestXII</i>	<i>Testamentos de los Doce Patriarcas</i>
<i>TestAs</i>	<i>Testamento de Aser</i>
<i>TestBen</i>	<i>Testamento de Benjamín</i>
<i>TestDan</i>	<i>Testamento de Dan</i>
<i>TestIs</i>	<i>Testamento de Isacar</i>
<i>TestJos</i>	<i>Testamento de José</i>
<i>TestJud</i>	<i>Testamento de Judá</i>
<i>TestLev</i>	<i>Testamento de Leví</i>
<i>TestNef</i>	<i>Testamento de Neftalí</i>

---

<sup>675</sup> Los manuscritos del mar Muerto se citan según las abreviaturas usuales, plasmando el número de cueva donde fue encontrado, la inicial Q (Qumrán) y el número o título del manuscrito, seguido si fuera necesario por el número de columna (que no de capítulo) y línea/s, en números arábigos y separados por una coma (vid. Vázquez Allegue, 2014: 11-12). En caso de fragmentos, se indican con las abreviaturas frag./frags.



<i>TestRub</i>	<i>Testamento de Rubén</i>
<i>TestSim</i>	<i>Testamento de Simeón</i>
<i>TestZab</i>	<i>Testamento de Zabulón</i>
<i>Tg PsJon</i>	<i>Targum Pseudo-Jonatán</i>
<i>Yom</i>	<i>Tratado de Yoma</i>

#### PUBLICACIONES ACADÉMICAS

<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSQ</i>	<i>The Jewish Studies Quarterly</i>
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue de Science Religieuse</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

